Dogm.
902
hb-1

Dogm. 902 hb. -1 Schuman, R.,

<36637002410015

<36637002410015

Bayer. Staatsbibliothek

CHRISTUS

oder

die Lehre des Alten und Neuen Testamentes

von

der Person des Erlösers,

biblisch-dogmatisch entwickelt

von

Ad. Schumann.

I. Band.

Hamburg und Gotha,
Friedrich und Andreas Perthes.
1852.

252 D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Wenn der Verfasser in dem Nachfolgenden eine Darstellung und Entwickelung der Schriftlehre von der Person Christi zu geben versucht, so erfüllt ihn allerdings das Bewuſstsein, wie wenig das vorliegende Werk dem Ideal entspricht, das er selbst von einer solchen Arbeit im Herzen trägt, mit der lebhaften Besorgniſs, es möchte seine Darstellung überhaupt kaum etwas enthalten, das der besondern Beachtung werth sei. Allein so wenig sich derselbe auch die Mängel verhehlt, die seiner Arbeit ankleben, zwei Gründe haben ihn dennoch zu ihrer Herausgabe bewogen. Der eine ist die feste Überzeugung, daſs treues und redliches Forschen in der Schrift der Lebensnerv evangelischer Freiheit ist, und daſs Alles, was auf diese Weise entdeckt und gefunden wird, zuversichtlich zur Ehre dessen gereichen muſs, der gestern und heute und derselbe ist in Ewigkeit. Was ich daher durch längeres, mir über Alles lieb gewordenes Studium der Schrift gefunden, lege ich hiermit zur weiteren Prüfung, gründlicheren Untersuchung und besseren Darstellung allen denen vor, die mit der Gründlichkeit des Wissens auch Unbefangenheit genug be-

sitzen, um in Ansichten, die von den ihrigen abweichen, einzugehen, damit nur die Wahrheit erkannt und immer mehr an's Licht gezogen werde. Der andere oben erwähnte Grund aber ist der, dafs es in unserer Zeit vor Allem noth zu thun scheint, die einfache Lehre der Schrift, ohne jede Beimischung dogmatischer Speculation, mit voller Entschiedenheit vor Augen zu legen; denn von zwei Seiten zugleich drohet der evangelischen Wahrheit und Freiheit Gefahr. Auf der einen steht der Unglaube und lockt durch die Zuversicht seiner Behauptungen und den blendenden Schimmer moderner Bildung selbst Solche von dem Glauben an die Wahrheit hinweg, die durch ihre Kenntnifs und classische Bildung vor Allen feststehen sollten im christlichen Glauben und christlicher Treue. Ihm gegenüber gilt es, zu zeigen, wie die Wahrheit von Christo auf viel festeren Säulen ruhet, als die Leichtfertigkeit des Urtheils und die oberflächliche Kenntnifs der Schrift es sich je haben träumen lassen. Auf der anderen Seite aber steht ein starres Festhalten an alten dogmatischen Formeln und schreckt von dem Quell des Lebens Alle zurück, die in dem alten Gewande sich die christliche Wahrheit nicht wollen aufdringen lassen. Wohl ruhet auch in jener veralteten Form unzweifelhaft ein gesunder Kern ewiger Wahrheit, aber weil es so ist, verwechselt man Schale und Kern und wähnt, den Glauben selbst zu opfern, wenn man sein altes Gewand Preis geben soll. Einem solchen Wahne gegenüber, der absichtlich gegen Alles die Augen verschliefst, was die neuere Wissenschaft wirklich entdeckt und gefunden, ja der nahe

daran ist, die evangelische Freiheit selbst wieder in starre dogmatische Fesseln zu schmieden, gilt es, mit allem Ernst und aller Entschiedenheit zu zeigen, was ewige Wahrheit selbst, und was nur Hülle ist, die Menschen ihr gegeben, und die von Neuem unserer Zeit und Bildung aufzuzwingen, ein eitles Bemühen bleibt. Beiden eben bezeichneten Richtungen tritt der Verfasser daher in dem Vorliegenden frei und offen entgegen, der guten Zuversicht folgend, welche die erkannte Wahrheit ihm giebt.

Christus ist und bleibt ihm der Mittelpunkt aller Offenbarung in der Schrift; zu ihm hin gehen alle Strahlen der Erkenntniſs im A. T., vorbereitend auf seine Ankunft; von ihm aus strömt im N. T. alles Licht voller und reiner Erkenntniſs göttlicher Wahrheit. Danach aber muſste sich die hier zu lösende Aufgabe offenbar als eine dreifache darstellen. Es war zu zeigen, wie der Geist Gottes vorbereitend im A. T. gewirkt und namentlich die Messiasidee entwickelt hat; sodann war unzweifelhaft darzuthun, wer Christus selbst nach seinen eigenen Worten, als dem Gewissesten, was wir von ihm besitzen, wirklich gewesen, und endlich war nachzuweisen, wie die Erkenntniſs seiner Person sich in den Herzen seiner Jünger und sämmtlicher Verfasser des N. T. in verschiedener Herrlichkeit spiegelt. Da aber die Verfasser der Schrift, wenngleich erfüllt und getrieben vom Geiste Gottes, doch immer Menschen waren, und eine jede Erkenntniſs, die in eine Menschenseele eintritt, einen bestimmten Entwickelungsproceſs durchläuft: so war auch dieser zu beachten und, so weit irgend möglich, der

Gang zu verfolgen, den der Geist Gottes die einzelnen Verfasser geführt, um sie zur Erkenntniſs der vollen Wahrheit zu leiten. Da ferner die Verschiedenheit des Gemüthes, der Bildung, der Lebensverhältnisse, sowie der geistigen Kraft überhaupt, auch eine gewisse Verschiedenheit in der Auffassung derselben Wahrheit hervorruft, so war auch auf diese Verschiedenheit zu achten und dieselbe zur näheren Anschauung zu bringen. Wohl haben gerade diese beiden Punkte ihre besonderen Schwierigkeiten, und was der Verf. namentlich in der Entwickelung der Paulinischen Lehre von der Person Christi versucht hat, wird auf mannichfachen Widerspruch stoſsen; allein die Schwierigkeiten können und dürfen von dem Versuche, die Wahrheit zu finden, nicht zurückschrecken; denn die Zeit ist vorüber, in der man sämmtliche Verfasser der Schrift nur für blinde und jeder Selbstständigkeit völlig beraubte Werkzeuge des heiligen Geistes ansah, aus deren Worten man, gleichviel, von wem und wann sie gesprochen, ohne Weiteres ein Lehrgebäude zusammensetzte und es für dasjenige jedes einzelnen Verfassers oder für die allgemeine Lehre der Schrift selbst ausgab.

Wenn nun aber bei den einzelnen Verfassern des N. T. nicht bloſs ihre Äuſserungen über die Natur und das Wesen Christi, sondern auch ihre ganze Auffassung seines Werkes und des Glaubens an ihn, sowie die messianischen Hoffnungen, die sie selbst noch als frühere Juden hegten, mit in den Kreis der Betrachtung gezogen sind, so hat das darin seinen Grund, daſs dieſs Alles auf's Innigste zusammenhängt, und

man zu keinem richtigen Urtheil über die Vorstellung, welche die Verfasser des N. T. von der Person Christi hatten, gelangen kann, wenn man nicht auf alle jene Punkte zugleich achtet und sie sorgfältig mit in Erwägung zieht.

Um aber die klare Übersicht zu erleichtern und das störende Nachschlagen zu ersparen, sind die citirten Stellen überall nach der bei den meisten Theologen wohl als classisch geltenden Übersetzung de Wette's angeführt; jedoch ist da, wo Zweifel entstehen konnten, ob die Übersetzung auch die richtige sei, der Urtext selbst mit hinzugefügt. Auf diesen aber ist überall da näher und tiefer eingegangen, wo es von wesentlicher Bedeutung war, den wahren Gehalt der Schriftworte genauer zu erforschen. Die Commentare von Meyer und de Wette sind vielfach dabei benutzt; jedoch habe ich mich keinesweges ohne Weiteres an sie gebunden, sondern da, wo meine Auffassung des Grundtextes von der ihrigen abwich, frei und offen die eigene Überzeugung reden lassen. Für das A. T. ist die Arbeit Stähelin's: „Die messian. Weissagungen des A. T. in ihrer Entstehung, Entwickelung und Ausbildung," Berlin 1847, genau von mir berücksichtigt und da, wo ich mit dem Verf. übereinstimmen konnte, auch benutzt; für das N. T. dagegen ist neben der biblischen Dogmatik de Wette's auch die neuerlich erschienene von J. L. Samuel Lutz, Pforzheim 1847, vielfach von mir eingesehen und beachtet; jedoch habe ich mich häufig seiner Auffassung nicht anschliefsen können. Was ich sonst noch benutzt, ergiebt sich aus dem Werke

selbst, und ich habe nur noch das Eine hinzuzufügen, daſs ich mich überall bemühet, selbstständig zu suchen und zu forschen in der Schrift und von fremder Autorität mich unabhängig zu erhalten.

Über meinen theologischen Standpunkt habe ich nach dem Obigen nicht weiter nöthig, mich näher zu erklären; das Werk selbst bringt ihn überdieſs zu unzweifelhafter Anschauung. Wo ich im Irrthum gewesen, werde ich jede Zurechtweisung, so sie aus gründlicher Kenntniſs der Schrift und nicht aus dogmatischem Vorurtheil flieſst, mit dankbarem Herzen entgegennehmen, reich belohnt, wenn auch nur Weniges von dem, was ich hier zu zeigen mich bemühet, von der Wissenschaft selbst als probehaltig befunden oder die Veranlassung werden sollte, eine bisher noch unerkannte Wahrheit der Schrift durch gründlichere Untersuchung, als ich sie zu geben vermochte, an's Licht zu ziehen. Denn nur dem, dessen Worte bleiben, und wenn Himmel und Erde vergehen, habe ich zu folgen mich bemühet, wenn er spricht: Ἐρευνᾶτε τὰς γραφὰς — ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ (Joh. 5, 39.).

Inhalt.

Die Lehre des A.T. von der Person des Messias.

		Seite
§. 1.	Einleitung	1
§. 2.	Begriff der messianischen Hoffnung . . .	3
§. 3.	Vorbereitende Idee	5
§. 4.	Weitere Entwickelung derselben	16
	1) Die Anbetung Jehova's wird zu allen Völkern kommen	18
§. 5.	Fortsetzung	25
	2) Der König Israels ist das dazu bestimmte Werkzeug	25
	3) Das Königthum David's ist defshalb ein ewiges	31
	4) Glück und Heil wird unter Israels König dann auf Erden sein	34
§. 6.	Entstehung der messianischen Hoffnung selbst .	41
	Entwickelung derselben bei den Propheten, und zwar	
§. 7. A.	Allgemeine Übersicht über diese Entwickelung nebst kurzer Angabe der Zeitumstände, unter denen die einzelnen Propheten wirkten	46
§. 8. B.	Entwickelung der messianischen Hoffnung im Einzelnen	57
	1) Die Rückkehr aus der Gefangenschaft . . .	57
	2) Das äufsere Glück des neuen Staates . .	64

Seite

§. 9. Fortsetzung 1. 73
3) Das geistige Heil des Volkes 73
4) Das Gericht über die Feinde 89
§. 10. Fortsetzung 2. 104
5) Der Messias selbst 104
§. 11. Die messianische Hoffnung in den Psalmen 152
und zwar:
1) in denen vor dem Exil 153
2) in denen während des Exils . . . 156
3) in denen nach dem Exil 163
§. 12. Die messianische Hoffnung in den übrigen alttestamentlichen Büchern 171
1) in den kanonischen 171
2) in den apokryphischen 172
a) im Sirach 174
b) im Tobias 178
c) im Baruch 185
d) in der Weisheit Salomonis . . . 192
e) im 1 Maccabäer 196
f) im 2 Maccabäer 199
g) in Judith 201
§. 13. Überblick über die gewonnenen Resultate . . 203
§. 14. Anhang: Die messianischen Hoffnungen des Philo 211

Die Lehre des N. T. von der Person Christi.

§. 15. Einleitung 216
§. 16. Die Messiashoffnung unter den Zeitgenossen Christi 222
I. Die Nähe der Ankunft des Messias . . . 226
II. Das Werk des Messias 228
§. 17. Fortsetzung 249
III. Die Person des Messias (Bedeutung des υἱὸς τοῦ θεοῦ) 249
IV. Die Vorbereitung auf seine Ankunft und die Vorzeichen 261

Seite

Christi eigene Lehre von seiner Person.

§. 18. Vorbemerkung 272
§. 19. I. Christi eigene Erklärung über seine Natur und sein Wesen 280
1) über sein menschliches Dasein. — Sündlosigkeit 281
2) über seine höhere Natur 297
a) die Wirklichkeit derselben, nach seinen Äusserungen über
α) sein höheres Dasein 298
β) seine höhere Erkenntniſs 303
γ) seine höhere Macht 309
b) die nähere Bestimmung derselben nach
α) seinem Verhältniſs zu Gott (υἱὸς ϑεοῦ — μονογενής) 318
β) seinem Verhältniſs zur Welt (Weissagungen und Wunder) 334
γ) seinem Verhältniſs zu den Menschen (als σωτήρ und κριτής — υἱὸς τοῦ ἀνϑρώπου) 346
§. 20. II. Christi eigene Erklärung über seine Bestimmung und sein Werk, und zwar:
1) über die Rettung der Seelen durch ihn . 361
2) über das Reich Gottes, das er zu gründen gekommen 364
3) über die Offenbarung Gottes durch ihn . 372
4) über die Bedeutung seines Lebens und Wandels 375
5) über die Wirkung seines Todes:
a) in Beziehung auf Gott und ihn selbst . 381
b) in Beziehung auf seine Jünger . . 384
c) in Beziehung auf alle Menschen . . 385
§. 21. III. Christi Forderung des Glaubens, an alle Menschen gerichtet 393
Hierbei die Beantwortung der Fragen:
1) Für wen fordert er den Glauben? . . . 393
2) Was meint er mit dem Glauben? . . 398

Seite

3) Welche Wirkung schreibt er ihm zu? . . . 406

4) Von wem leitet er ihn her? 413

§. 22. IV. Christi Anwendung und Benutzung der messianischen Hoffnungen seiner Zeit 416

Hierbei die Beantwortung der Fragen:

1) In welchem Sinne erklärt er sich für den Verheifsenen? 417

2) Wie bezieht er die Weissagungen des A. T. auf sich? 420

3) Wie bringt er die einzelnen Theile der messianischen Hoffnung in Erfüllung? 427

4) Wie wendet er die messianischen Ausdrucksformen auf sich und sein Werk an? . . . 433

Resultat der Untersuchung über die eigene Lehre Christi von seiner Person 441

Die

Lehre des Alten Testaments von der Person des Messias

und die

Lehre des Neuen Testaments von der Person Christi,

und zwar

1) die Lehre Christi selbst von seiner eigenen Person.

Die

Lehre des Alten Testaments von der Person des Messias.

§. 1.
Einleitung.

Wenn es darauf ankommt, die Lehre des A. T. von der Person des Messias gründlich kennen zu lernen, so darf vor allen Dingen nicht bunt durch einander geworfen werden, was die verschiedenen Verfasser der einzelnen Bücher zu verschiedenen Zeiten vom Messias gelehrt und in Wort und Schrift niedergelegt haben, sondern, wie bei aller von Gott gegebenen Offenbarung in der Schrift, ist die Vorbereitung, Entstehung, Entwickelung und Fortbildung dieser Lehre bei den einzelnen biblischen Schriftstellern geschichtlich zu verfolgen. Denn nur so läſst sich erkennen, wie Gott in seiner Weisheit die Messiasidee im jüdischen Volke allmählich entstehen und in immer deutlicheren und bestimmteren Umrissen hervortreten lieſs, um also seinem Sohne den Weg zu bereiten; nur so läſst sich verhüten, durch Zusammenwerfen der verschiedensten Äuſserungen der Schrift ein Bild und eine Vorstellung vom Messias zu geben, wie sie die heiligen Verfasser nimmer gehabt und gelehrt; nur so endlich wird es möglich, klar zu verstehen, in wieweit Christus selbst die Erwartungen und Hoffnungen des jüdischen Volkes vom Messias auf seine Person bezogen und durch sein Wort und Werk und Schicksal in wunderbare Erfüllung gebracht hat.

Ergiebt sich hieraus aber vollkommen die Nothwendigkeit, die Messiasidee durch die einzelnen biblischen Bücher nach der Zeitfolge ihrer Entstehung hindurch zu verfolgen, so darf auf der andern Seite bei dieser Untersuchung nicht eine bestimmte, theologisch-dogmatische Ansicht mafsgebend sein. Denn nur zu leicht erscheint eine biblische Stelle dann in einem Lichte, von dem der Verfasser selbst und seine nächsten Leser auch nicht die entfernteste Ahnung hatten; und doch kommt es gerade darauf an, den Sinn zu ermitteln, den die Verfasser selbst mit ihren eigenen Worten verbanden. Auch vom rein christlichen Gesichtspunkte aus dürfen wir daher bei Beurtheilung der Sache nicht ausgehen, d. i. wir dürfen die einzelnen messianischen Stellen und Aussprüche der biblischen Bücher nicht auslegen nach unserer christlichen Glaubensüberzeugung, welche die Verfasser der heiligen Bücher noch nicht theilten und noch nicht theilen konnten, und ebenso wenig ihre Zuhörer und Leser. Etwas Anderes ist es: was finden wir als Christen in den Stellen? und etwas Anderes: was die Verfasser selbst und ihre jüdischen Leser? Eben diefs Letztere aber ist zunächst zu suchen und festzustellen, und erst, wenn wir gesehen haben, wie die Messiasidee bei den Juden entstand, sich entwickelte und bis auf die Erscheinung Christi sich fortbildete, erst dann ist zu fragen, wie sie von Christus aufgenommen, in seiner Person und seinem Werke verwirklicht worden und nun im N. T. als Hauptgegenstand unseres christlichen Glaubens uns vorliegt.

Wollen wir aber die Vorstellungen von der Person des Messias, wie sie das A. T. enthält, klar und bestimmt auffassen, so können wir nicht umhin, die g a n z e m e s s i a n i s c h e H o f f n u n g, wie sie durch das A. T. sich hindurchzieht, näher in's Auge zu fassen; denn die Person des Messias ist nur ein Theil, wenngleich der wichtigste, dieser jüdisch-messianischen Weissagung und Erwartung. Nur wenn wir die ganze Hoffnung kennen, d. i. das ganze Glück und Heil, welches die jüdische Nation von der Zukunft erwartete, wird ein helles Licht auf den fallen, der als der Urheber dieses Heils und das von Gott erwählte und bestimmte Werkzeug zur

Beglückung der ganzen Nation erwartet wurde. Wir werden erst dann vollkommen erkennen, wie er im A. T. gedacht wird, wenn wir wissen, was von ihm gehofft wurde, zu welchem Werke man ihn bestimmt glaubte, und welch eine Zeit heraufzuführen er als von Gott auserkoren angesehen wurde. Noch immer hat man hierauf viel zu wenig Gewicht gelegt; denn da die eine und andere jüdische Erwartung von der messianischen Zeit nicht in Erfüllung gegangen ist, so hat man solche Erwartungen auch weniger beachtet, sie entweder allegorisch gedeutet oder ganz bei Seite geschoben und ignorirt, und so ist man allmählich zu einer Ansicht von dem messianischen Heile und dem Messias selbst im A. T. gekommen, wie die Schrift selbst sie gar nicht hat und kennt. Oder man hat Theile der messianischen Hoffnung, und zwar diejenigen, die man in Christo erfüllt sah, einseitig hervorgehoben und damit Äufserungen des A. T. verbunden, die man für messianische Weissagungen hielt, die es aber in Wirklichkeit gar nicht sind, und hat auf diese Weise eine Vorstellung von dem Messias gewonnen, wie sie im A. T., wenn man die ganze darin enthaltene messianische Erwartung unbefangen betrachtet, gar nicht gefunden werden kann. Um daher vor solcher Einseitigkeit und Willkür uns zu bewahren und die Vorstellung vom Messias, wie sie wirklich im A. T. vorliegt, klar und bestimmt zu erkennen, ist es unumgänglich nöthig, uns zuvor mit der ganzen messianischen Hoffnung, wie sie das A. T. enthält, genau bekannt zu machen. Wir werden also zunächst ihre Entstehung und Entwickelung verfolgen und dann erst übergehen zu der Person dessen, durch den ihre Verwirklichung und Erfüllung gehofft ward.

§. 2.

Begriff der messianischen Hoffnung.

Fassen wir zunächst mit wenigen Worten den ganzen Inhalt der Hoffnung zusammen, welche im A. T. vorliegt, und die wir die messianische nennen, so ist es dieser: Befreiung des jüdischen Volkes aus einem un-

glückseligen Zustande und äufseres, wie inneres Glück und Heil, durch eine Persönlichkeit herbeigeführt und getragen, die, aus dem Hause David's stammend, an der Spitze des Volkes stehen und weithin das Reich und die Verehrung des wahren Gottes ausbreiten werde *). Die Bezeichnung dieser Hoffnung mit dem Namen messianisch ist bekanntlich erst später entstanden, da der, durch den diefs Glück und Heil heraufgeführt werden sollte, noch nirgends im A. T. mit dem Namen Messias bezeichnet ist. Der Name ward erst gebräuchlich, als man Ps. 2. messianisch deutete und hier v. 2. den König als מְשִׁיחַ, d. i. Gesalbten Gottes, bezeichnet fand. Dieser Name aber erschien für den erwarteten Retter des Volkes um so passender, da er an vielen Stellen als König deutlich bezeichnet ist, und bei den Hebräern häufig der König als von Gott gesalbt, oder kurz Gesalbter, מְשִׁיחַ, bezeichnet wurde. Die messianische Hoffnung aber, so wie sie oben angegeben ist, konnte selbstredend erst nach der davidischen Zeit unter dem Volke entstehen; denn der unglückselige Zustand, aus dem man Befreiung wünschte und hoffte, ist gleichsam der Boden, in dem der von Gott gelegte Keim dieser Hoffnung im Volke sich entwickelte und durch die von Gottes Geist beseelten

*) Stähelin versteht (s. seine mess. Weissagungen §. 1. S. 1.) unter messian. Weissagungen „die Aussprüche und Weissagungen des A. T., die weit hinausgehen über das religiöse Leben der alten Hebräer, und die hinweisen auf die Beglückung des gesammten Menschengeschlechtes durch den von den Hebräern anerkannten und verehrten Gott." Dafs diese Auffassung und Bestimmung eine viel zu enge ist, wenngleich sie den für uns Christen wichtigsten Theil der messianischen Weissagungen hervorhebt, leuchtet ein; denn die Verbreitung der Erkenntnifs und Verehrung des wahren Gottes bildet nur einen Theil der reichen Hoffnung, die man von der messianischen Zeit hegte, und die Weissagungen der Propheten von dieser Zeit enthalten Einzelnheiten und Schilderungen, die in die engen Grenzen jener Definition nicht hineinpassen und nichts desto weniger messianische Weissagungen sind.

und getriebenen Propheten zu der Blüthe sich entfaltete, die als die herrlichste und köstlichste des ganzen Prophetenthums im alten Bunde mit Recht angesehen und gepriesen wird. Vor David aber konnte jene Hoffnung noch nicht in die Herzen kommen; denn erst der Rückblick auf David liefs einen Sprofs von David als Retter hoffen. Zur Zeit des David selbst aber befand sich das Reich auf dem Gipfel seiner Macht und Herrlichkeit, und ein Sehnen aus einer unglückseligen Gegenwart heraus nach einer glücklicheren Zukunft war dem Volke fremd und mufste es sein. Erst als nach der Theilung des Reiches die Gegenwart immer trauriger, das Schicksal immer dunkler, die Zukunft immer finsterer sich gestaltete, als Gottes Strafgerichte immer näher rückten, und der Untergang dem aufgethanen Geistesauge der Propheten immer gewisser ward: erst da entfaltete sich durch Gottes Geist in ihren Herzen die Hoffnung, welche wir die messianische nennen. Allein sie hätte sich schwerlich also entfaltet, wenn Gottes Weisheit nicht schon früher, von der ältesten Zeit herab bis auf David, diese Hoffnung vorbereitet, ihre einzelnen Bestandtheile entweder schon gegeben, oder doch die Keime dazu in den heiligen Büchern bis zu den Propheten niedergelegt hätte. Wir haben zuerst daher zu untersuchen, welches die erste vorbereitende Idee dieser messianischen Hoffnung sei, und zu welcher Zeit sie von Gottes Weisheit dem Volke schon geboten ward.

§. 3.
Vorbereitende Idee.

Wenden wir uns zuerst zum Pentateuch, so ist die Entstehungszeit desselben in seiner jetzigen Gestalt allerdings die Zeit der Könige, also nachdavidisch, wie darüber die kritischen Untersuchungen der Wissenschaft wohl kaum noch irgend einen Zweifel lassen. Allein ebenso gewifs steht durch jene Untersuchungen fest, dafs in dem Pentateuch zwei Urbestandtheile, die viel älter sind, sich deutlich unterscheiden lassen. Es sind diefs die beiden mit den Namen

Elohist und Jehovist bezeichneten Quellen, welche die Verfasser des Pentateuch benutzt und meist wörtlich aufgenommen und mit einander in der Erzählung verbunden haben. Die älteste dieser beiden Quellen des Pentateuch ist der Elohist, entweder zur Zeit des Samuel und Saul entstanden (so de Wette, Einleitung §. 158. S. 209.), oder schon zur Zeit der Richter (so Stähelin in sein. kritischen Untersuchungen und neuerlich in seinen messianischen Weissagungen, S. 7.). In dieser ältesten Urkunde, wenn sie kritisch von den Bestandtheilen des Jehovisten getrennt wird, ist, wie diefs auch Stähelin erklärt und aus den Gesetzen und der Geschichte, wie sie diese Urkunde enthält, noch näher und gründlich nachweist, noch keine Spur einer messianischen Idee enthalten. Nur zwei Stellen könnten dahin gedeutet werden, das ist der Segen des Jacob (1 Mos. c. 49.) und der Fluch über des Gesetzes Übertreter (3 Mos. c. 26.). Allein ein Mal sind beide Stellen kritisch verdächtig, d. i. ihre Abfassung in späterer Zeit ist höchst wahrscheinlich, da die erstere Stelle bestimmt auf David's Herrschaft hinweist, die letztere aber schon von Wegführung und Gefangenschaft spricht, also eine Idee anführt und weiter entwickelt, die erst zur Zeit der Könige dem Volke nahe gerückt war (vgl. de Wette, biblische Dogmatik §. 138. Einleitung §. 150. S. 194. u. §. 152. S. 199., vgl. §. 155. S. 205.); sodann aber enthalten beide Stellen, auch wenn wir uns über jedes kritische Bedenken hinwegsetzen, noch keine bestimmte messianische Beziehung, wie denn auch Stähelin in beiden Stellen noch keine messianische Weissagung zu entdecken vermag (vgl. Mess. Weissagungen, S. 4. u. 6.). Die Stelle 1 Mos. 49, 10. heifst nämlich: Nicht weichet das Scepter von Juda, noch der Herrscherstab von seinen Füfsen, bis Ruhe kommt, und ihm gehorchen die Völker. Diese Stelle im Zusammenhange, wo der sterbende Jacob dem Stamme Juda Herrschaft über seine Brüder, v. 8., kriegerische Tapferkeit, v. 9., Sieg über seine Feinde, v. 8. 10., und Fruchtbarkeit seines Landes weissagt, v. 11—12., kann nur auf die Königswürde des David und seiner Nachkommen bezogen werden, so dafs jede weitere

messianische Beziehung fehlt, wenn man nicht absichtlich sie erst in die Worte hineinlegen will. In der zweiten Stelle aber, 3 Mos. c. 26, 14—45., liegt, wenn man sie ohne Weiteres der Elohimsurkunde zuschreibt, nur der Grundgedanke weiter entwickelt, dafs Gott sich auch der Gefallenen und Verstofsenen wieder annehmen und seines Bundes gedenken werde, den er mit den Vorfahren, als er sie aus Ägypten geführt, gemacht habe (vgl. v. 41—45.). Die Wegführung und Zerstreuung unter die Feinde, das Umkommen unter ihnen u. s. w. würde dann auf die Richterzeit hindeuten können (v. 32—40.). Natürlicher bleibt indefs immer die Abfassung dieser Stelle in der späteren Zeit der Könige, wo dann allerdings, da die messianische Idee bereits vorhanden war, der Verfasser auch die messianische Hoffnung hier wohl andeuten wollte.

Anders dagegen verhält es sich mit dem Jehovisten. Hier liegen die Anfänge der messianischen Idee wirklich vor, und es bleibt die göttliche Weisheit zu bewundern, die schon so früh vorbereitete, was sie allmählich in dem Bewufstsein des Volkes und mehr noch in der Seele der Propheten später enthüllte und entwickelte. Dieser Urbestandtheil des Pentateuch entstand nach de Wette (Einleitung §. 159. S. 210.) erst nach Salomo, zur Zeit der Könige, nach Stähelin jedoch schon zur Zeit des Propheten Samuel (s. kritische Untersuchungen über den Pentateuch und neuerlich die messian. Weissagungen, S. 7.). Mögen wir nun die eine oder die andere dieser Bestimmungen festhalten und als Entstehungszeit des Jehovisten ansehen: so ist doch nicht zu vergessen, dafs auch der Jehovist, wie schon der Elohist, aus früheren Quellen geschöpft hat, wie denn ausdrücklich erwähnt wird, dafs Moses selbst das Eine und Andere in ein Buch geschrieben habe (2 Mos. 17, 14. c. 24, 4. 7. c. 34, 27. 4 Mos. 33, 2.), ja sogar ein Buch „von den Streiten Jehova's" (4 Mos. 21, 14., vgl. v. 17. u. 27.) namhaft gemacht wird, aus dem der Jehovist wörtlich etwas anführt. Nehmen wir nun hinzu, dafs auch die mündliche Überlieferung, wie sie sich aus der ältesten Zeit im Munde des Volkes erhalten und fortgepflanzt hatte, unstreitig mit benutzt worden ist

(vgl. de Wette, Einleit. §. 162. d.): so können wir bei den vom Jehovisten gegebenen Nachrichten über die ersten Anfänge der messianischen Idee um so weniger Zweifel an ihrer geschichtlichen Wahrheit hegen, als ihr Inhalt selbst, also innere Gründe, entschieden dafür spricht. Es ist diefs nämlich die fünf Mal vorkommende, zunächst dem Abraham von Gott gegebene Verheifsung, in welcher offenbar der Anfang aller messianischen Weissagung liegt.

Die erste, auf die messianische Hoffnung vorbereitende Idee ist demnach:

Ein Segen durch oder mit Abraham und seinem Samen für alle Völker der Erde.

Wir haben jedoch die Stellen, die diesen Segen aussprechen, näher zu betrachten, um den ursprünglichen Sinn derselben ganz zu verstehen.

1) Die erste Stelle, 1 Mos. 12, 2—3., lautet: „Und du (Abraham) sollst ein Segen sein. Und ich will segnen, die dich segnen, und die dich lästern, will ich verfluchen; und mit dir werden sich segnen alle Geschlechter der Erde."

2) Die zweite Stelle, 1 Mos. 18, 18., heifst: „Wird doch Abraham ein grofses und starkes Volk werden, und mit ihm werden sich segnen alle Völker der Erde."

3) Die dritte Stelle, 1 Mos. 22, 16—18., sagt: „Ich schwöre bei mir, spricht Jehova, dafs, weil du solches gethan und deinen Sohn, deinen einzigen, nicht verweigert, dafs ich dich segnen will und deinen Samen mehren wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Ufer des Meeres; und dein Same soll besitzen das Thor seiner Feinde. Und es werden sich mit deinem Samen segnen alle Völker der Erde, darum, weil du meiner Stimme gehorchet."

4) Die vierte Stelle, 1 Mos. 26, 4., verheifst dem Isaak: „Und ich mehre deinen Samen, wie die Sterne des Himmels, und gebe deinem Samen alle diese Länder, und es sollen sich mit deinem Samen segnen alle Völker der Erde."

5) Die fünfte Stelle endlich, 1 Mos. 28, 14., enthält die Worte an Jacob: „Und es wird dein Same werden wie der Staub der Erde, und du wirst dich ausbreiten gen Abend und gen Morgen und gen Mitternacht und gen Mittag, und mit dir werden sich segnen alle Geschlechter der Erde, und mit deinem Samen."

Nicht ohne Grund sind in diesen Stellen die nächsten, mit dem Segen verbundenen Worte mit hinzugefügt; denn aus denselben, namentlich in der 3., 4. und 5. Stelle, möchte das schon unzweifelhaft hervorgehen, daſs der Verfasser sowohl, als jeder ächte Israelit, bei diesem Segen zunächst mit an die zahlreiche Nachkommenschaft Abraham's und Vermehrung des Volkes, sowie an die Besitznahme des gelobten Landes (vgl. 1 Mos. 26, 3. c. 28, 13. 15.) dachte. Denn welch eine Wichtigkeit gerade diese Verheiſsung in den Augen jedes ächten Israeliten hatte, ist nicht nöthig, hier näher nachzuweisen. Allein offenbar ist dieſs nicht der ganze Sinn, der in der Verheiſsung liegt; sie deutet in ihrer Allgemeinheit noch auf ein gröſseres Heil hin, und es frägt sich: wie ist das hier zu verstehen? Die grammatische Schwierigkeit liegt zunächst in dem בְּךָ, mit dir, und בְּזַרְעֲךָ, mit deinem Samen. Es frägt sich, ob dieſs בְּ bei בָּרַךְ soviel als durch bedeutet, so daſs der Urheber des Segens damit bezeichnet, und der Sinn der wäre: die Völker sollen beglückt werden durch Abraham und seinen Samen, nämlich insofern die wahre Religion von diesem aus sich über die Völker verbreiten werde. Parallelstellen zu diesem Sinne wären Ps. 22, 28 ff. u. Jes. 2, 1—4. So faſst ihn auch schon die LXX., der Chaldäer und das N. T. Gal. 3, 8. Allein das בְּ steht selten oder nie von der *causa efficiens* beim Passiv; dagegen steht es gerade in dieser Phrase beständig von der Person, bei deren Namen sich Jemand segnet, d. h. deren Glück man sich anwünscht. So heiſst es z. B. 1 Mos. 48, 20: Mit dir (Ephraim) wird Israel segnen und sprechen: Gott mache dich wie Ephraim und Manasse. Auf diese Bedeutung führt auch das statt des Niphal oder Passiv (נִבְרְכוּ) in der 3. und 4. Stelle gebrauchte Hithpael (הִתְבָּרֲכוּ), das reflexive Bedeutung hat, also sich segnen heiſst. Danach

wäre also der Sinn: Es werden sich die Völker segnen bei oder mit deinem Namen, d. h. wenn sie sich Segen wünschen, werden sie sich Abraham's und seiner Nachkommen Glück und Heil wünschen (vgl. Ps. 72, 17. Jerem. 4, 2.); ihr Glück und Heil wird sprüchwörtlich werden unter den Völkern; es wird dasselbe Gegenstand des Wunsches und der Sehnsucht für alle Völker sein. Mit dieser Erklärung stimmt auch Stähelin (Weissagung. S. 11.) und Hofmann (Weissagung und Erfüllung I. S. 97.) überein. Nimmt man dazu nun die oben angeführte und mit den Worten des Segens verbundene Idee der zahlreichen Vermehrung der Nachkommenschaft, die wie die Sterne des Himmels, wie der Staub der Erde sein und sich nach allen Weltgegenden hin ausbreiten soll, und bedenkt man, wie gerade hierauf der Hebräer und überhaupt der Morgenländer so hohen Werth legte: so versteht man vollkommen, wie das Glück Abraham's ein Wunsch aller Völker, und sein Name zu einer בְּרָכָה (1 Mos. 12, 2.) für alle Nationen werden sollte. Allein wenn diefs auch der nächste Sinn der Worte ist, so liegt doch in der Äufserung, dafs Abraham nur für seinen Gehorsam gegen Gott (1 Mos. 22, 18.), für sein Vertrauen auf ihn und seinen Glauben (1 Mos. 15, 6.) diesen Segen empfangen werde, zugleich die Idee, dafs auch andere Völker nur auf diesem Wege desselben Segens theilhaftig werden können. Aufserdem aber liegt gerade darin, dafs dieser Segen des Abraham etwas so überaus Grofses und Herrliches, etwas so ganz Ungewöhnliches und Aufserordentliches sein werde, dafs alle andern Völker darauf hinschauen und sich denselben Segen anwünschen und danach sehnen werden, eine so aufserordentliche, allgemein anerkannte glückselige Zukunft des Abraham und seiner Nachkommen angedeutet, dafs mit der allgemeinen Bezeichnung Segen und segnen hier offenbar noch auf ein überaus grofses, unbeschreibliches Heil, wenngleich ohne weitere, nähere Bezeichnung, hingewiesen wird. Gerade in dieser allgemeinern, unbestimmteren Fassung der dem Abraham gegebenen Verheifsung konnte dieselbe die vorbereitende Idee aller messianischen Hoffnung, aller in's Einzelne gehenden Weissagung des messianischen Heiles werden, und sie ist es

nach dem Zeugnifs der Geschichte, d. i. der in den heiligen Schriften wirklich vorliegenden Entwickelung der messianischen Idee, wirklich geworden.

Bevor wir jedoch weiter auf diese Entwickelung beim Jehovisten selbst eingehen, müssen wir noch zwei Stellen desselben näher in's Auge fassen, in denen man fälschlich die ersten Anfänge der messianischen Idee, die allerersten Weissagungen auf den Messias selbst gefunden hat. Diese beiden Stellen aber sind das sogenannte Protevangelium, 1 Mos. 3, 15., und der Segen des Noah über den Japhet, 1 Mos. 9, 27.

Was nun die erstere Stelle betrifft, die Worte Gottes an die Schlange im Paradiese, so kann weder der Natur der Sache, noch der grammatischen Bedeutung der Worte nach darin der Anfang einer Messiashoffnung gesucht werden. Findet man sie, so ist das eins jener theologischen Hirngespinnste, die vor wissenschaftlicher Untersuchung der Sache in völliges Nichts sich auflösen. Es ist diese willkürliche Deutung der mosaischen Worte aber folgende. Der Same der Schlange ist der Satan, der Same des Weibes aber Christus, und das Ganze soll den Kampf des Teufels gegen den Erlöser im N. T. bezeichnen (s. Hengstenberg's Christologie, Bd. I. S. 26.). Wollten wir zunächst auch zugeben, was jedoch nicht der Fall ist, die Worte könnten diesen Sinn haben: so frägt sich: haben die ersten Menschen diese Worte wirklich so verstanden? Hat der Verfasser selbst sich das oder auch nur Ähnliches wirklich dabei gedacht? Niemand wagt das zu behaupten, eben weil es eine Unmöglichkeit ist. Man sucht sich daher so zu helfen, dafs man auf die Natur und den Charakter der Weissagung überhaupt hinweist, wonach dieselbe erst später, wenn die Erfüllung derselben eingetroffen sei, vollkommen verständlich werde. Allein wenn diefs gewissen Theologen so bequeme Auskunftsmittel auch wirklich Wahrheit enthält, so pafst es hier doch eben darum nicht, weil auch nach der Erfüllung, d. i. nach dem Leben und Wirken des Erlösers, Niemand in jenen Worten eine Weissagung erblickt, der sie nicht vorher erst nach seinem Sinn hineinträgt und dann hinter den Worten diesen

verborgenen Sinn hervorzusuchen meint. Dazu kommt, und das ist vor Allem entscheidend, dafs das ganze N. T. diese Stelle nirgends so deutet oder anwendet, was doch gerade den Aposteln bei ihrer Darstellung und Beweisführung vor jüdischen Zuhörern und Lesern so nahe gelegen hätte, ja auch vom Erlöser selbst, da er so oft von dem *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* spricht (Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11.), gewifs nicht unberührt gelassen wäre. Sehen wir aber die Worte selbst näher an, so wird eine solche Deutung in der That völlig widersinnig. Die Worte lauten nämlich, als Worte Gottes an die Schlange: „Und Feindschaft setze ich zwischen dich und das Weib und zwischen deinen Samen und ihren Samen; selbiger wird dir nach dem Kopfe trachten, und du wirst ihm nach der Ferse trachten"; oder, wie Luther, da das zwei Mal gebrauchte Zeitwort שׁוּף, gleich שָׁאַף, d. i. nach etwas schnappen, trachten, hier sowohl zertreten als stechen bedeutet, vollkommen treffend übersetzt: Derselbe soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihn in die Ferse stechen. Hiernach ist der Collectivbegriff Same für Nachkommen schon gezwungen im Singular auf Christus zu beziehen; geradezu verkehrt aber ist es, unter Same der Schlange, wie es doch nach dem Parallelismus nothwendig ist, Nachkomme oder Sohn des Teufels zu verstehen, so dafs eine förmliche Descendenz des Teufels hier herauskäme. Man mufs, um diefs wieder hinwegzuerklären, zu allerhand neuen exegetischen Kunstgriffen seine Zuflucht nehmen, so dafs die grammatische Verbindung der Worte und ihr natürlicher Sinn geradezu widernatürlich verrenkt wird. Der einfache Sinn der Worte kann kein anderer sein, als die Androhung der göttlichen Strafe für die Schlange, welche die Eva verführt hat. Es ist diefs offenbar die Feindschaft zwischen dem Schlangen- und Menschengeschlecht, die hinfort bestehen werde, und das Zertretenwerden der Schlangen durch den Fufstritt der Menschen, wogegen sie sich krümmen und noch durch Stechen in die Ferse wehren würden. Eine ganz andere Frage ist die, wie die späteren Juden nicht blofs diese Stelle, sondern die ganze Erzählung vom

Sündenfall auffafsten und auslegten, und welche Vorstellung zur Zeit des Erlösers herrschte. Es konnte diese Vorstellung eine durchaus von der verschiedene sein, welche der Schriftsteller selbst mit seinen Worten verband, und so war es wirklich. Der Verfasser, als strenger Monotheist, weifs von einem Reiche des Teufels und bösen Geistern noch nichts, wie denn überhaupt diese Lehre in den historischen Büchern vor dem Exil noch gar nicht auftritt; er giebt defshalb auch nicht die leiseste Andeutung, dafs er selbst unter der Schlange den Teufel verstanden habe. Erst als die Juden durch das Exil mit der persischen Dämonologie bekannt wurden und im Zendavesta (III. S. 84.) die persische Sage vom Sündenfall kennen lernten, wobei ausdrücklich ein Dämon in Schlangengestalt erwähnt wird, ging diese Ansicht in die jüdische Theologie über, und man fafste auch die mosaische Erzählung also, dafs man in der Schlange die äufsere Erscheinung des Teufels sah. Daher heifst es denn auch in Weisheit Salom. schon ganz bestimmt (c. 2, 24.): „Aber durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen, und ihn erfahren, die jenem angehören." Zur Zeit Christi und des N. T. herrschte diese Ansicht bereits, und der Erlöser selbst nimmt darauf Rücksicht, indem er spricht (Joh. 8, 44.): „Ihr seid von eurem Vater, dem Teufel, und nach eures Vaters Gelüst wollet ihr thun. Selbiger war Menschenmörder von Anfang." Zwar sind diese letzten Worte von Dr. Nitsch (Über den Menschenmörder Joh. 8, 44. in der theolog. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke. 1822. 2. Heft, S. 52.) und von Schulthefs (Theolog. Forschungen. 1. Stück, S. 38.) nach Epiphanius *adv. haeres.* 38. und Cyrillus Alex. auf den ersten Menschenmord durch Kain bezogen; allein nach 1 Joh. 3, 15. und Röm. 5, 12. und noch mehr nach Apoc. 12, 9. ist hier wohl vom Erlöser selbst auf die Herbeiführung des Todes der ersten Menschen durch den Teufel hingewiesen. Jedoch hieraus zu folgern, in den oben angeführten Worten 1 Mos. 3, 15. liege eine Weissagung auf Christus, ist offenbar ein ganz übereilter Schlufs, da selbst dann, wenn die

Schlange als Organ des Teufels gedacht wird, die Strafe derselben dafür, dafs sie sich zu einem solchen Organe hergegeben, noch keine Strafe des Teufels selbst ist. In der angeführten Stelle Apoc. 12, 9., wo der Teufel geradezu der grofse Drache, die alte Schlange genannt, und gesagt wird, dafs er die ganze Welt verführet, liegt offenbar nur ein neuer Beweis, wie im apostolischen Zeitalter, aus dem doch die Apoc. stammt, wenngleich ihr Verfasser nicht der Apostel Johannes selbst gewesen, die Vorstellung bei den Juden die herrschende war, die Schlange im Paradiese sei der Teufel selbst gewesen. Hiernach aber die Stelle 1 Mos. 3, 15. deuten, und diese Deutung als ursprünglichen Sinn dem Jehovisten oder Verfasser der mosaischen Urkunde unterschieben, ist kein historisches, kein wissenschaftliches Verfahren. Es kommt darauf an, zu entdecken, was der Verfasser selbst mit seinen eigenen Worten gemeint, und nicht, was die spätere jüdische und noch spätere christliche Theologie daraus gemacht habe. Nun aber ist auch nicht das geringste Zeugnifs vorhanden, dafs der Verfasser mit jenen Worten eine Weissagung auf den Teufel gemeint, ja überhaupt die Schlange schon als Teufel habe bezeichnen wollen. Darum aber kann auch eine bestimmte Messiasidee hier noch gar nicht vorliegen, und gerade darauf kommt es bei historischer Entwickelung der Sache doch zunächst hier an. Finden wir dagegen als Christen, d. i. vom christlich-dogmatischen Standpunkte aus, hier schon eine Andeutung des Werkes Christi, so haben wir in gewisser Hinsicht dazu wohl eine dogmatische Berechtigung, sofern auch die Verfasser des N. T. bei Anführung alttestamentlicher Stellen eine solche üben; allein dogmatische Ansichten und Überzeugungen dürfen nicht den ursprünglichen, d. i. historisch-grammatischen, Sinn der Worte feststellen wollen. Erst wenn man diesen hat und klar unterscheidet von der späteren dogmatischen Deutung der Worte, mag diese nach christlicher Überzeugung und Glaubensanalogie geübt werden, ohne jedoch denen Zwang anzuthun, die von der Richtigkeit solcher Deutung sich etwa nicht überzeugen können.

Die zweite Stelle, in der man mit Unrecht eine messianische Weissagung gefunden, ist 1 Mos. 9, 27., wo Noah seinen Sohn Japhet mit diesen Worten segnet: „Weit mache es Gott dem Japhet, und er wohne in den Zelten Sem's, und Kanaan sei sein Knecht!" Mit den Worten: er wohne in den Zelten Sem's, meint man, sei hier geweissagt, dafs die Nachkommen des Japhet einst in die religiöse Gemeinschaft der Semiten eingehen, d. h. die Völker Europa's, als Nachkommen des Japhet, einst zur Religion der Semiten sich bekehren würden, womit gemeint sei, dafs die Völker Europa's einst die von den Semiten kommende christliche Religion annehmen würden. Nach einer andern Erklärung aber bezieht man sogar die Worte: er wohne in den Zelten Sem's, auf Gott selbst, so dafs der Sinn wäre: Gott wird einst seinen Sitz unter den Semiten aufschlagen. Beide Erklärungen aber treffen den Sinn nicht im Entferntesten; denn die erstere trägt einen ganz fremden Sinn erst hinein, und die zweite verstöfst ganz gegen den Zusammenhang und die Grammatik. Wenden wir uns zu der ersten Erklärung, so frägt man mit Recht, wie denn die Zelte des Sem so plötzlich zu dieser allegorischen, geistlichen Bedeutung kommen, und wie denn das Heil so ganz ohne Grund auf die Nachkommen des Japhet und Sem beschränkt sein soll, da es doch für alle Bewohner der Erde, also auch für die Nachkommen des Ham bestimmt ist (s. Baumgarten, Commentar zum A. T. I. S. 130. und Stähelin p. 18—19.). Bei der zweiten Erklärung aber fällt man ganz aus dem Zusammenhang; denn danach enthielte v. 27., welcher den Segen des Japhet ausdrücken soll, von Neuem einen Segen des Sem, der schon v. 26. ausgesprochen ist. Die Rede über Sem ist v. 26. vollständig abgeschlossen, und es folgt v. 27. nur der dem Japhet verheifsene Segen. Dafs aber Gott das Subject zu: er wohne, sein soll, ist um so weniger grammatisch annehmbar, da ja vom Japhet gerade die Rede ist, und ein Abspringen von ihm durch nichts gerechtfertigt wird. Der Sinn der ganzen Stelle ist daher den Worten und dem Zusammenhange nach dieser: Weit mache es Gott dem Japhet, d. i. er schenke ihm weite Räume,

lasse ihn in weiten, grofsen Ländern wohnen, wobei daran zu denken ist, dafs die Nachkommen Japhet's den ganzen Norden und Westen der Erde bewohnten (vgl. c. 10, 2—5.). Er wohne in den Zelten des Sem, d. i. entweder: er erobere einst das Gebiet der Semiten, wie eine ähnliche Weissagung 4 Mos. 24, 24. zu finden ist, oder: er wohne in Zelten des Ruhmes, d. i. in ruhmvollen Hütten, so dafs שֵׁם als nomen appellativum, *nomen* für *gloria*, gesetzt ist. In dem verschiedenen Gebrauche des Wortes שֵׁם liegt dann ein beabsichtigtes Wortspiel, wie sie auch sonst der Jehovist liebt, und wie wir es in diesem Verse selbst schon in dem Namen לְיֶפֶת, dem Japhet, und dem Hiphil יַפְתְּ, er mache weit, sehen. Dafs aber שֵׁם wirklich auch die Bedeutung Ruhm beim Jehovisten habe, sieht man aus c. 6, 4., wo die Göttersöhne Männer des Ruhmes (אַנְשֵׁי הַשֵּׁם) genannt werden, und c. 11, 4., wo die Menschen beim Entschlufs, den Thurm zu Babel zu bauen, sprechen: Wir wollen uns einen Namen, d. i. Ruhm, Ehre, machen (נַעֲשֶׂה־לָּנוּ שֵׁם). Dafs also in dieser Stelle bei richtiger Erklärung keine Idee von messianischer Hoffnung liegt, leuchtet ein.

§. 4.

Weitere Entwickelung jener vorbereitenden Idee.

Forschen wir nun weiter in der Jehovaquelle des Pentateuch, so finden wir deutlich, wie aus jener dem Abraham gewordenen Verheifsung, dafs er mit seinen Nachkommen zum Segen werden solle für alle Völker der Erde, sich im Laufe der Zeit immer klarer die Idee entwickelt, Israel werde gerade dadurch, dafs es die Kenntnifs und Verehrung des wahren Gottes besitze und bewahre, zum Segen aller Völker werden, indem von ihm aus die wahre Religion auch zu den andern Völkern kommen werde. Darauf wies die Geschichte des Volkes selbst alle wahren Israeliten immer deutlicher hin. Wunderbar hatte sie Gott aus Ägypten geführt und ihnen den Besitz des Landes Kanaan gegeben; so oft sie durch Götzendienst von Gott abgefallen, waren sie in die Gewalt ihrer Feinde gerathen, aus der nur

fromme, Gott geweihete Helden sie gerettet hatten. Die ganze Richterperiode hatte zu immer wiederholten Malen ihnen diese Erfahrung gebracht. Dadurch mufste jeder fromme Israelit immer mehr die doppelte Überzeugung gewinnen, ein Mal, Israel sei von Gott, der es so oft und so wunderbar gerettet habe, noch zu einer hohen Bestimmung auf Erden ausersehen, und sodann, wahres Glück und Wohlergehen könne das Volk Israel und jedes andere Volk auf Erden nur durch den wahren, lebendigen Gott und treue Verehrung desselben erlangen. Ja, je mehr jeder Einzelne von der Überzeugung erfüllt war, Israel allein kenne und bete den wahrhaftigen Gott an, dem das ganze Weltall gehöre, und der daher Macht auch über alle Völker der Erde habe, desto mehr mufste der Wunsch und der Glaube in ihm erwachen, die ganze Welt, d. i. alle Völker, würden einst noch zur Erkenntnifs und Anbetung dieses wahrhaftigen Gottes kommen. Und als endlich das Volk zum Königthum gelangt war, und besonders David das Reich weithin nach allen Weltgegenden ausbreitete, lag der Gedanke nahe, dafs gerade durch den König Israels auch die wahre Religion über die Völker verbreitet, und dadurch allein Glück und Heil über Israel und alle Völker kommen werde. David aber, der durch seine Frömmigkeit, wie seine kriegerischen Tugenden so hoch hervorragte, durch den das ganze Volk auf solche Höhe der Macht und des Glanzes gehoben war, schien von Gott ausersehen, auch in seinen Nachkommen noch das Werk fortzusetzen, so dafs diese einst ausführen würden, was er so ruhmvoll begonnen. Sein Königshaus wird fortdauern, bis alle Völker Gott dienen; sie werden durch Israels König dazu gebracht werden, dem Gott selbst den Sieg verleihet: das ist die Hoffnung, die im Herzen des Volkes lebte und in den Psalmen aus der Königszeit, besonders der davidischen, so lebendig sich ausspricht. Übersehen wir daher den ganzen Gang, den die Erwartung des Volkes von Moses an bis in die Zeit nach Salomo genommen, als allmählich die vier ersten Bücher des Pentateuch, wie sie uns vorliegen, entstanden: so sind folgende vier Punkte als weitere Entwickelungsstufen der messianischen Idee deutlich zu un-

terscheiden und geschichtlich zu verfolgen: 1) Ausbreitung der wahren Religion über alle Völker der Erde; 2) der König Israels ist das von Gott dazu bestimmte Werkzeug; 3) das Königthum David's ist defshalb ein ewiges; 4) Glück und Heil beginnt dann für alle Völker auf Erden. Wir haben jetzt nachzuweisen, dafs wirklich diese Ideen in den Büchern, wie sie der Zeit nach auf einander folgen, immer bestimmter hervortreten.

1) Die Anbetung Jehova's wird zu allen Völkern kommen.

Schon in der Jehovasurkunde finden wir diesen Gedanken angedeutet und in einzelnen Stellen selbst näher bezeichnet. Schon Moses spricht vor Pharao im Namen Gottes 2 Mos. 9, 14: „Denn diefs Mal werde ich alle meine Wunder senden gegen dich selbst und über deine Knechte und über dein Volk, auf dafs du erkennest, dafs Keiner ist wie ich auf Erden." Also schon Pharao, der so mächtige heidnische König, soll Gottes Allmacht erkennen und sich vor ihr beugen müssen; und v. 16: „Aber um defswillen habe ich dich leben lassen, damit ich dich meine Kraft sehen lasse, und auf dafs man meinen Namen erzähle auf der ganzen Erde." Hiernach soll also nicht blofs Pharao, sondern die ganze Erde, d. i. alle Völker, von Gottes Allmacht hören und mit Anerkennung und Bewunderung davon reden. 2 Mos. 11, 7. aber heifst es, dafs beim Erschlagen der Erstgeburt der Ägyptier Israel verschont bleiben soll, „auf dafs ihr (Ägyptier) erkennet, dafs Jehova einen Unterschied macht zwischen Ägypten und Israel." So sollen also auch hiernach schon die heidnischen Ägyptier nicht blofs Gottes Macht, sondern auch die Bevorzugung, die er Israel zu Theil werden lasse, einsehen und begreifen lernen. Ganz bestimmt aber heifst es schon von Israel am Sinai 2 Mos. 19, 5—6: „Ihr sollt mein Eigenthum sein aus allen Völkern; denn die ganze Erde ist mein;" v. 6: „und

ihr sollt mir ein Priester-Königreich sein und ein heiliges Volk." Aus diesen Worten geht die Bestimmung Israels selbst klar hervor. Die ganze Erde, d. i. alle Völker, gehören Gott; aber aus ihnen allen hat Gott Israel auserwählt, das unter ihnen den Beruf und das Amt von Priestern haben soll, die unter allen Völkern die Verehrung des allein wahren Gottes festhalten, ausüben und ausbreiten sollen. Ähnliche Gedanken aber liegen ausgesprochen 4 Mos. 14, 21., wo es heifst, dafs von der Herrlichkeit Jehova's die ganze Erde erfüllt, also dieselbe auch für alle Völker erkennbar sei, und 4 Mos. 14, 14 ff., wo Moses Gott bittet, das Volk, das sich empört hat, zu verschonen, damit die Ägyptier und die andern Völker, die von dem Untergange des Volkes hören würden, nicht zweifeln möchten an Jehova's Macht und sprechen, er habe sie in der Wüste geschlachtet, weil er sie nicht habe in das Land bringen können, das er ihnen geschworen habe. Als Beweggrund zur Verschonung des Volkes wird hier also hervorgehoben, die andern Völker an Jehova's Macht und Herrlichkeit nicht zweifeln zu lassen. Wie aber Israel auch berufen sei, über andere Völker zu herrschen, und zwar durch einen König aus seiner Mitte, geht aus der Weissagung des Bileam hervor 4 Mos. c. 23—24. Derselbe spricht: „Jehova, sein Gott, ist mit ihm, und des Königs Posaunenhall unter ihm," d. i. frohes Jubelgeschrei um den unter ihm gegenwärtigen König (4 Mos. 23, 21.). „Nicht Zauberei hilft wider Jacob, noch Wahrsagung wider Israel." „Siehe, das Volk, gleich der Löwin steht es auf, und gleich dem Löwen erhebt es sich. Es legt sich nicht, bis es den Raub verzehret und das Blut der Erschlagenen trinket" (4 Mos. 23, 23. 24.). Und nachdem Bileam ferner geweissagt, wie die Wohnungen Israels sich ausbreiten und blühen werden gleich Thälern, gleich Gärten am Strome, gleich Aloebäumen, die Jehova gepflanzet, gleich Cedern am Gewässer, und wie seine Nachkommen gleich grofsen Wassern ausströmen werden (c. 24, 5—7.), setzt er hinzu: „Höher, als

Agag, ist sein König, und es erhebt sich sein Königreich." „Er frisset die Völker, seine Feinde, und ihre Gebeine nagt er ab, und ihre Pfeile zermalmet er. Er legt sich zur Ruhe, gleich dem Löwen und der Löwin: wer mag ihn aufreizen? Wer dich segnet, der ist gesegnet, und wer dich verfluchet, verflucht" (c. 24, 7—9.). Bestimmter aber noch spricht Bileam von dem künftigen Könige Israels zuletzt, wo er sagt: „Ich sehe ihn, doch nicht jetzt; ich schaue ihn, doch nicht nahe; es tritt hervor ein Stern aus Jacob, es steiget ein Scepter aus Israel und zerschmettert Moab nach allen Seiten und vertilget alle Söhne des Getümmels. Und Edom wird seine Eroberung, und seine Eroberung Seir seiner Feinde (Land), und Israel thut Mächtiges. Und es herrschet der aus Jacob und vertilget Entronnene aus Städten" (c. 24, 17—19.). Mag auch diese Weissagung so bestimmt, wie sie hier vorliegt, erst nach David's Zeit gefaſst sein, als die vier ersten Bücher des Pentateuch redigirt wurden, wie denn darüber allerdings kaum noch ein Zweifel bleibt, da auf die Besiegung der Moabiter und Edomiter durch David (vgl. 2 Sam. 8, 2—14.), ja in dem Folgenden selbst auf die Siege der Assyrer zu Jesaia's Zeit (vgl. 4 Mos. 24, 21—24., verglichen mit Jes. 7, 17. 2 Kön. 15, 29. 17, 3. 6. c. 18.) hier deutlich hingewiesen wird: so geht doch soviel aus diesen Stellen unzweifelhaft hervor: 1) daſs die Idee der Eroberung und Unterjochung der Nachbarvölker, also des Sieges Israels über heidnische Völker, zur Zeit der Könige eine schon längst bekannte war, die selbst als eine zur Zeit der Einnahme des Landes schon ausgesprochene angesehen werden konnte, und 2) daſs die Idee, wie selbst einem heidnischen Propheten Bileam Weissagungen von Gott in den Mund gelegt wurden, und er also Gott gehorchen und ihm dienen, ja wider seinen Willen ihm dienen muſste, eine nicht anstöſsige oder auffallende, sondern zu der religiösen Anschauung und Erwartung des Volkes bereits passende war.

Im fünften Buch Mosis aber, das entschieden erst später

verfafst ist, wie darauf z. B. der durchaus veränderte Styl und Sprachgebrauch, die fast bis zum Exil herabgehenden historischen Anspielungen, das Fehlen des Stammes Simeon, der Schlufsvers des 4. Buches und Anderes deutlich hinweisen (vgl. de Wette, Einleitung §. 160. S. 211., vergl. mit §. 156. S. 207., auch meine Einleitung §. 20. S. 70 ff.), ist die oben angeführte Idee im Volke eine bereits völlig ausgeprägte geworden. So heifst es z. B. im Segen für die Befolger des Gesetzes (c. 28, 1.): „So macht dich (Israel) Jehova, dein Gott, zum höchsten über alle Völker der Erde." v. 7: „Jehova wird deine Feinde, welche aufstehen wider dich, geschlagen dir hingeben." v. 9: „Jehova wird dich bestätigen zu einem heiligen Volke, so wie er dir geschworen." v. 10: „Und alle Völker der Erde werden sehen, dafs du genannt bist nach dem Namen Jehova's, und werden sich fürchten vor dir." v. 13: „Und Jehova macht dich zum Haupte und nicht zum Schwanze, und du bist nur oben und nicht unten." Die nachfolgenden Verse aber, die den Fluch über die Übertreter des Gesetzes enthalten, weisen noch bestimmter auf die bereits Statt gehabte Wegführung der zehn Stämme in die Gefangenschaft hin (s. v. 36 — 68.), wovon eine Menge Einzelnheiten selbst umständlich angeführt werden, so dafs davon hier noch nicht die Rede sein kann. Nur Eine Stelle des Buches mufs hier noch bestimmt hervorgehoben werden. Es ist 5 Mos. 18, 15 – 18, wo es heifst, dafs Jehova dem Volke Propheten, wie Moses, erwecken werde, denen er sein Wort in den Mund legen werde. Es ist diefs nämlich die Idee, die sich mit der obigen von der hohen Bestimmung Israels, über andere Völker die wahre Erkenntnifs Gottes zu verbreiten, verband und nothwendig verbinden mufste. Denn sollte Israel jene hohe Bestimmung erfüllen, so mufste es selbst immer in der Erkenntnifs und Anbetung des wahren Gottes erhalten werden, und das geschah eben durch Propheten, die, vom Geiste Gottes erfüllt, Gottes Willen dem Volke verkündeten. Aber gerade, als bereits Propheten unter dem Volke wirkten, war diese Ver-

heifsung, wie sie obige Stelle enthält, von grofser Wichtigkeit; daher folgt auch gleich v. 20. die ernste Drohung für jeden falschen Propheten: „es sterbe selbiger Prophet." Die Worte aber mit der Verheifsung wahrer Propheten lauten also v. 18: Propheten will ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern, wie du (Moses) bist, und will meine Worte in ihren Mund legen, und sie sollen zu ihnen reden Alles, was ich ihnen gebiete." Hier ist der Singular נָבִיא, einen Propheten, Veranlassung geworden, die Worte ganz speciell auf den Erlöser zu beziehen, wie diefs auch Apostelgesch. 3, 22. Petrus und c. 7, 37. Stephanus thut. Hatte aber dem Sinn und Geiste nach, in dem das A. T. im N. gebraucht und angeführt wird, der Apostel Petrus auch vollkommen Recht, jene Worte vor jüdischen Zuhörern also zu deuten, wie wir Christen vom christlichen Standpunkte aus denn auch jetzt noch vollkommen im Rechte sind, einzelne Äufserungen des A. T. im christlichen Geiste und nach christlicher Anschauung also aufzufassen: so frägt es sich doch hier, wie immer, zunächst, welchen Sinn der Verfasser selbst mit seinen Worten verband. Fafst man nun aber die ganze Stelle im Zusammenhange auf, so bleibt kaum ein Zweifel, dafs der Verfasser den Singular נָבִיא collectiv genommen hat; denn v. 20. beginnt mit der Partikel אַךְ, nur, und führt so als Einschränkung das Folgende von den falschen Propheten ein, die den wahren v. 18. entgegengesetzt werden. Den wahren, von denen eben die Rede gewesen, soll das Volk gehorchen, v. 19.; „nur der Prophet," heifst es dann weiter, „welcher sich vermisset zu reden in meinem Namen, was ich ihm nicht geboten zu reden, und welcher redet im Namen anderer Götter, es sterbe selbiger Prophet." Auch hier ist der Singular gebraucht, הַנָּבִיא, und zwar mit dem bestimmten Artikel wegen des Zusatzes mit אֲשֶׁר, ohne dafs nur ein einziger Prophet damit gemeint wäre, sondern eben alle falschen Propheten, über welche die Todesstrafe hier ausgesprochen wird. Es ist daher die oben gegebene Übersetzung der Stelle, wie sie de Wette hat, dem Sinne nach als die vollkommen richtige anzusehen.

Daſs aber nicht etwa erst in der späteren Zeit des Deuteronomium jene Idee von der Verbreitung der Anbetung des wahren Gottes über alle Völker der Erde eine so bestimmt ausgeprägte gewesen, sondern schon zur davidischen Zeit eine bekannte und allgemein ausgesprochene war, davon geben die *Psalmen* aus der Zeit David's und Salomo's ein klares, unwiderlegliches Zeugniſs. Hören wir daher die in ihnen enthaltenen Äuſserungen! In Ps. 2., der auf David oder besser Salomo sich bezieht, da dieser wirklich auf Zion, wie v. 6. ausspricht, gesalbt und auch 2 Sam. 7, 14. als Sohn Gottes, wie ihn v. 7. nennt, bezeichnet ist, werden die *Völker und Nationen mit ihren Königen schon als Jehova und seinem Gesalbten unterworfen gedacht*; denn sie werden gefragt, warum sie sich gegen Beide *empören*, v. 1—2. Jehova selbst aber sprach zum Könige an seinem Krönungstage: „*Fordere von mir, so gebe ich dir die Völker zur Besitzung, und zum Eigenthum die Enden der Erde*" v. 8. Die Völker aber mit ihren Königen werden wirklich entweder schon als zu Jehova bekehrt gedacht, oder doch dazu aufgefordert; denn es heiſst: „*Und nun, ihr Könige, besinnet euch, laſst euch warnen, ihr Richter der Länder! Dienet Jehova mit Furcht und erbebet mit Zittern!*" v. 10—11. Und dazu der Schluſs des Ganzen: „*Heil Allen, die ihm* (Jehova) *vertrauen!*" v. 12., eigentlich: die auf ihn sehen und zwar mit Freude, Bewunderung und Vertrauen; denn חָזָה mit בְּ hat diese Bedeutung (vgl. Ps. 27, 4. 63, 3. Hoheslied 7, 1. Hiob 36, 25.). — In Ps. 22. aber, der von David selbst ist, heiſst es schon ganz bestimmt: „*Eingedenk kehren dann zu dir* (Jehova) *die Enden der Erde, und vor dir beten an alle Völkerstämme. Denn Jehova's ist das Königthum, er ist Herrscher über die Völker.* Es essen und *beten an alle Reichen der Erde*, vor ihm knieen *alle zum Grabe Gebeugten* und wer sein Leben nicht fristen kann. *Die Nachkommen werden ihm dienen, vom Herrn wird erzählt bei der Nachwelt*; sie kommen und *verkünden seine Gerechtigkeit*,

dem geborenen Geschlechte, dafs er wohlgethan" v. 28—32. Ebenso heifst es Ps. 86., der nach der Überschrift ebenfalls von David herrührt: „Alle Völker, die du gemacht, müssen kommen und vor dir anbeten, Herr, und deinen Namen ehren!" v. 9. Und Ps. 68. spricht David: „Dir (Jehova) müssen Könige Gaben bringen" v. 30. „Schilt das Thier des Schilfes (Krokodil für Ägypten), der Stiere Schaar mit den Kälbern der Völker (die Könige mit ihren Völkern), dafs sie sich unterwerfen mit Silberbarren" v. 31. „Es kommen Magnaten aus Ägypten, Äthiopien eilt mit seinen Händen zu Gott" v. 32. „Ihr Königreiche der Erde, singet Gott, spielet dem Herrn!" v. 33. „Gebet Ehre dem Gott, defs Hoheit über Israel, defs Macht in den Wolken!" v. 35. Auch Assaph, der Zeitgenosse David's, spricht in Ps. 83., wo er zu Gott gegen Israels Feinde betet: „Fülle ihr Angesicht mit Schmach, damit sie deinen Namen suchen, Jehova!" v. 17. „Damit sie erfahren, dafs dein Name, Jehova, allein der höchste über alle Welt!" v. 19. In Ps. 72. aber, der in der Überschrift dem Salomo zugeschrieben wird, richtiger aber auf Salomo geht, so dafs das sonstige לְ *auctoris* hier durch: auf Salomo, dem Salomo, sc. gewidmet, zu übersetzen ist, wie denn schon die LXX. es durch *εἰς Σαλωμών* geben, wird dem Könige schon die Weltherrschaft in ganz bestimmten Worten zugeschrieben. Denn es heifst: „Er herrschet von Meer bis zum Meere und vom Strom bis an der Erde Enden" v. 8. „Vor ihm beugen sich die Steppenbewohner" v. 9. „Die Könige von Tarsis zinsen Gaben, die Könige von Sabäa und Meroe bringen Geschenke" v. 10. „Vor ihm neigen sich alle Könige, alle Völker dienen ihm" v. 11. Dafs aber die Völker zugleich auch Jehova kennen und ihm dienen, setzt hier der Verfasser voraus; denn er setzt v. 15. ausdrücklich hinzu: „Und sie leben und geben ihm Gold von Sabäa und beten für ihn beständig." Dergleichen Stellen aus den Psalmen könnten nun leicht noch mehr hier aufgeführt werden; allein sie stammen aus einer späteren Zeit;

so z. B. Ps. 87. aus der Zeit des Königs Hiskias, wo viele Völker einzeln als Bekenner Jehova's genannt werden v. 3 ff.; auch Ps. 66, 1. 4. 8. Ps. 67, 3—6. 8. und Ps. 102., der aus dem Exil ist, und wo es heifst, dafs alle Könige der Erde und alle Völker sich zum Dienste Jehova's sammeln werden, v. 16. u. 23. Daher kann denn auch hier, wo es darauf ankam, zu zeigen, wie man schon zur davidischen Zeit dachte, noch nicht näher auf jene späteren Psalmen eingegangen werden.

§. 5.

Fortsetzung.

Wir wenden uns jetzt zu dem zweiten der oben angegebenen Punkte, der ebenfalls als weitere Entwickelung der messianischen Idee wohl zu beachten ist. Es ist diefs der Gedanke:

2) der König Israels ist das Werkzeug zu weiterer Verbreitung der wahren Religion.

Als das Volk das Königthum erhalten, geschah, was bisher nie vollständig erreicht werden konnte, der Götzendienst ward im Lande ausgerottet, und zwar durch die gröfsere Macht und das entscheidendere Ansehen des Königs, namentlich des frommen David. Dazu kam, dafs die Nachbarvölker unterworfen wurden, und David seine Macht bis nach Syrien hin ausdehnte. Der Cultus selbst gewann an Pracht und würdiger Feier, wozu wieder David, besonders durch Tempelmusik, und dann Salomo, durch seinen Tempelbau, so viel beitrug. Man sah immer mehr den König als den Stellvertreter Jehova's selbst an, und erkannte, wie von ihm hauptsächlich der Gottesdienst und die treue Verehrung Jehova's im ganzen Volke abhing. War er fromm und siegreich, wie David, so wurde durch ihn auch die Anbetung Jehova's den besiegten und unterworfenen Völkern bekannt. Seine Siege waren daher Mittel nicht nur zur Verherrlichung Jehova's, da die besiegten Völker dadurch die gröfsere Macht Jehova's kennen lernten, der die Macht ihrer Götter unter-

lag, sondern auch zur Bekehrung dieser Völker, die nun dem Könige Israels zu gehorchen hatten, von dem man es nicht anders erwarten konnte, als dafs er als Gesalbter, als Sohn Gottes, wie man ihn bezeichnete, auch die Verehrung Gottes bei den neu unterworfenen Völkern verlangen und durchsetzen werde. Nicht zu verwundern ist daher der Antheil, den das Volk an den Siegen seines Königs auch in religiöser Beziehung nahm. Er schützte dadurch nicht blofs die Religion Israels gegen die Heiden, sondern er verbreitete sie auch. Darum die in den Psalmen häufig vorkommenden Gebete für den König, dafs er siegreich sei gegen seine Feinde, und die Freude darüber, wenn er siegreich gewesen. So z. B. Ps. 20., wo der König also angeredet wird: „Dich erhöre Jehova am Tage der Drangsal, dich schütze der Name des Gottes Jacobs" v. 2. „Er sende dir Hülfe vom Heiligthum, von Zion aus unterstütze er dich" v. 3. Und ferner: „Wir wollen jauchzen ob deinem Sieg, und im Namen unseres Gottes das Panier schwingen, wenn Jehova erfüllt all dein Begehren" v. 6. Die frohe Erwartung aber, dafs Gott dem Könige helfen werde, spricht sich also aus: „Nun weifs ich, dafs Jehova hilft seinem Gesalbten, ihn erhört von seinem heiligen Himmel mit hülfreichen Thaten seiner Rechten" v. 7., worauf zuletzt dann wieder das Gebet folgt: „Jehova, hilf dem Könige! Er erhört uns, wenn wir zu ihm rufen" v. 10. In dem Siegesliede aber Ps. 21. heifst es: „Jehova, deines Schutzes freut sich der König, und über deine Hülfe, wie frohlockt er sehr!" v. 2. „Grofs ist sein Ruhm durch deine Hülfe, Würde und Hoheit legtest du auf ihn" v. 6. „Denn der König vertrauet auf Jehova, und durch des Höchsten Gnade wankt er nicht" v. 8. Darauf aber wird der König selbst angeredet und die frohe Zuversicht ausgesprochen: „Treffen wird deine Hand alle deine Feinde, deine Rechte treffen deine Hasser" v. 9. „Du machst sie einem Feuerofen gleich bei deiner Gegenwart; Jehova vertilgt sie in

seinem Zorn, und sie verzehret Feuer" v. 10. „In die Flucht wirst du sie schlagen, mit deiner Sehne zielen gegen ihr Angesicht" v. 13. Zum Schlufs endlich wird Jehova selbst wieder um Hülfe für den König angerufen, denn es heifst: „Erhebe dich, Jehova, mit deiner Macht! Singen und spielen wollen wir deine Thaten" v. 14. Dafs aber auch David selbst die Verbreitung der Ehre Gottes unter den von ihm besiegten Nationen sich zur Pflicht gemacht, und zwar schon aus Dankbarkeit gegen Gott, der ihm den Sieg verliehen, zeigt besonders der von ihm herrührende Ps. 18. Denn nachdem er geschildert hat, wie Jehova selbst ihm geholfen, ihm Kraft und Stärke zum Siege über alle seine Feinde gegeben habe, sagt er: „Du (Jehova) rettetest mich aus den Kämpfen der Völker und setztest mich zum Haupt der Nationen (לְרֹאשׁ גּוֹיִם): Völker, die ich nicht kannte, dienen mir (v. 44.); auf das blofse Gerücht gehorchen sie mir; die Söhne der Fremde schmeicheln mir" v. 45.; und nachdem er Gott für seine Errettung und den Sieg gedankt, setzt er gleichsam als heiliges Gelübde hinzu: „Darum will ich dich rühmen unter den Völkern (אוֹדְךָ בַגּוֹיִם) und deinem Namen lobsingen (v. 50.), der grofses Heil verleihet seinem König und Huld übt an seinem Gesalbten, an David und seinem Samen ewiglich" v. 51. Ähnliches spricht David in Ps. 57. aus, wo es heifst: „Ich preise dich unter den Völkern, spiele dir unter den Nationen" v. 10. „Zeig' erhaben dich über den Himmel, o Gott, über die ganze Erde deine Herrlichkeit!" v. 12. Hiernach will David offenbar unter den von ihm unterworfenen Nationen Gottes Ruhm und Ehre verkünden; sie sollen sie hören und so Jehova und seine Macht und Herrlichkeit ebenfalls kennen lernen. Zugleich ersieht man hier, wie David selbst sich als Gottes König, als seinen Gesalbten ansah, er also Gottes Ehre zu verbreiten als seine heilige Pflicht anerkannte. Danach aber kann es nicht auffallen, dafs auch Ps. 2. der König als Gesalbter Gottes, v. 2., als von Gott Gezeugter, als Sohn Got-

tes, v. 7., dargestellt wird, dem die Völker zur Besitzung und die Enden der Erde zum Eigenthum gegeben werden sollen, v. 8., ja dafs ein Empören gegen ihn als ein Empören gegen Jehova selbst angesehen wird, v. 2. Die Aufforderung aber an die Könige der Völker: Küsset den Sohn, d. i. huldiget ihm! ist mit der andern: „Dienet Jehova mit Furcht!" (v. 11—12.) so innig verbunden, folgt so unmittelbar auf einander, dafs man deutlich sieht, wie im Sinn und Gemüth des Dichters Beides nicht getrennt war, sondern das Eine mit dem Andern in inniger Verbindung gedacht ward. Wer Jehova dienete und mit Zittern vor ihm erbebte, wie es v. 11. heifst, der mufste auch seinem Gesalbten huldigen, den Jehova mit seiner Macht schützte, und umgekehrt, wer dem Gesalbten Gottes huldigte und sich ihm unterwarf, der ehrte dadurch Jehova selbst und unterwarf sich ihm. So erscheint denn der König selbst hier unbedenklich als das von Gott ausersehene, von ihm behütete und unterstützte Werkzeug, die Nationen zu unterwerfen und in Abhängigkeit und Gehorsam gegen Jehova selbst zu erhalten. Im N. T. wird bekanntlich unser Psalm auf Christus bezogen, so Apostelg. 4, 25. 13, 33. Hebr. 1, 5. 5, 5., so dafs, was vom Könige hier gesagt wird, auf Christus gedeutet wird. Im höheren Sinne nun pafst auch wirklich auf den Erlöser, was von dem israelitischen Könige hier ausgesagt ist, sofern Christus ja Sohn Gottes und König, nur in einem weit höheren Sinne ist, und es bleibt hier, wie überall in der alttestamentlichen Weissagung, die Wirksamkeit des Geistes Gottes zu bewundern und zu verehren, der den Verfassern des A. T., und namentlich den Propheten, so oft Worte in den Mund legte, die erst später in der Person des Erlösers in höherem Sinne ihre Erfüllung fanden. Nur kannten diesen Sinn die Verfasser selbst noch nicht, und ebenso wenig ihre nächsten Leser, wie diefs der Apostel Petrus selbst auch bestimmt mit den Worten ausspricht: *πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται* (2 Petr. 1, 20.). Hier aber haben wir es nur mit dem Sinne zu thun, den der Verfasser unseres Psalmes mit eigenem Bewufstsein in seine Worte legte, und da konnte er denn unmöglich an die

heilige Person des Erlösers denken, von der er noch gar keine Vorstellung hatte, und ebenso wenig seine Leser. Dieſs zeigt sich entschieden schon in den Worten, die er ebenfalls zu dem von ihm bezeichneten Könige spricht: „Du sollst sie (die Völker) zerschmettern mit eisernem Scepter, wie Töpfergefäſs sie zertrümmern" v. 9., was vom Erlöser nimmermehr gesagt werden kann, wohl aber von der starken Herrschaft eines siegreichen israelitischen Königs. In Ps. 110. nun wird diese Idee der siegreichen Weltherrschaft des israelitischen Königs noch mit der Idee des ewigen Priesterthums verbunden, so daſs man deutlich sieht, wie sich der Verfasser den König Israels recht eigentlich als Gottes Werkzeug dachte, hier auf Erden den Gottesstaat auszubreiten und als Hoherpriester und König zugleich an seiner Spitze zu stehen. Von Zion aus sollte er über die Völker herrschen; denn den Stab deiner Macht, heiſst es ausdrücklich v. 2., strecket Jehova aus von Zion. Nach der Überschrift des Psalmes ist David der Verfasser, wie dieſs auch zur Zeit Christi und der Apostel allgemeine Ansicht war (vgl. Matth. 22, 41—45. Apostelg. 2, 34.). Bleibt man dabei stehen, so macht das לַאדֹנִי v. 1. groſse Schwierigkeit, die Stähelin also zu heben sucht, daſs er die Bezeichnung als eine für jeden jüdischen König gebräuchliche auffaſst und die Worte: „Ausspruch Jehova's an meinen Herrn," also übersetzt wissen will: Ausspruch Gottes an den Adoni, d. h. an den König, an den, den man gewöhnlich so anredet (s. Weissagg. S. 29.). Danach gehe dann, meint er, dieser Psalm David's auf jeden Nachfolger desselben, der durch den Psalm darauf hingewiesen werden solle, wie er unter dem besonderen Schutze Gottes stehe. Da diese Annahme aber immer gewagt erscheint, so möchte die Ansicht, daſs der Psalm nicht von David selbst herrühre, wohl aber auf den David gehe, noch immer den Vorzug verdienen. Doch mag er von David selbst sein, oder auf David gehen, für den vorliegenden Zweck ist dieſs gleichviel. Die Idee, die zu jener Zeit, also der davidischen, im Psalme ausgesprochen ist, bleibt die Hauptsache. Der König erscheint hier als Siegesfürst, als Gottes Statthalter

auf Erden, dem Gott selbst die Feinde zum Schemel seiner Füſse macht, v. 2. Zugleich aber ist er ein Priesterkönig, der die Religion zu erhalten und das Heiligthum und den Gottesdienst zu schützen und zu pflegen hat; denn es heiſst v. 4: „Jehova schwur und bereuet es nicht: Du bist Priester ewiglich, nach der Weise Melchisedek's." Hier ist der Zusatz „nach der Weise Melchisedek's" wohl zu beachten; denn Melchisedek war kein Hoherpriester, wie die Juden ihn hatten, und wie Aaron gewesen, sondern ein wahrhaft frommer König, der zugleich priesterliche Geschäfte versah. Nach Art dieses Königs also sollte auch der König Israels an der Spitze der Priesterschaft stehen und den Cultus, wenn auch nicht selbst und unmittelbar besorgen, doch überwachen, für die Reinheit desselben sorgen und zur Verherrlichung desselben beitragen, wie das David auch wirklich gethan. Sorgte er also in diesem Sinne für Erhaltung und Verbreitung des Jehovadienstes in und auſserhalb Israel, so sieht man recht wohl ein, weſshalb er hier ein Priester, und zwar mit dem Zusatze: nach der Weise Melchisedek's, genannt werden konnte. Was von dem ganzen Volke 2 Mos. 19, 6. gesagt war, daſs es ein Priesterkönigreich sein sollte, ist hier auf den König als das vorzüglichste Werkzeug der Erhaltung und Verbreitung der wahren Religion übertragen. Der Zusatz „ewiglich" (לְעֹלָם) ist natürlich, wie so oft im Hebräischen und in der Dichtersprache des Morgenlandes überhaupt, nicht zu urgiren. Gerade eine lange Dauer ohn' Ende, die das Priesterthum des Königs in Israel haben werde, gehörte mit zu der Verherrlichung, die der Dichter seinem Könige wünscht. Bekanntlich ist auch dieser Psalm vielfach im N. T. citirt (Matth. 22, 41—45. Apostelg. 2, 34. Hebr. 5, 6. 1 Cor. 15, 25.), und es gilt hier dasselbe, was schon oben über Ps. 2. gesagt worden. Der Dichter selbst ahnte noch nicht, wie seine Worte in Christo eine höhere Erfüllung finden würden. Das ist allein das Werk des Geistes Gottes, der auch hier sich wirksam erwies.

Von diesem Gesichtspunkte aus aber, daſs der König Israels ein Priesterkönig sein und so für Erhaltung und Verbreitung der wahren Religion sorgen werde, ist auch Ps. 72.

zu verstehen. Alle Völker sind ihm bereits unterworfen, alle Könige derselben dienen ihm (v. 8—11.); er herrschet über alle mit Gerechtigkeit, Strenge und Milde (v. 2—4. v. 12—14.); eine überaus glückliche Zeit kommt dann über alle Völker (v. 3. 6—7. 16.). Ebenso werden Ps. 45. die Tugenden und das Glück eines solchen Königs gepriesen. Der Psalm ist nach der Überschrift von den Korachiten, also ebenfalls zur davidisch-salomonischen Zeit verfafst. Des Königs Schönheit, Beredtsamkeit, Tapferkeit, Milde, Gerechtigkeit und Pracht wird gepriesen (v. 3—10.), sein Thron ist Gottes Thron, er steht immer und ewiglich (v. 7.), Gott, sein Gott hat ihn mit Freudenöl vor seinen Genossen gesalbt. An seiner Väter Stelle treten seine Söhne, zu Fürsten setzet er sie ein in allen Landen (v. 17.). Die Völker werden ihn immer und ewig preisen (v. 18.), sein Name wird von Geschlecht zu Geschlecht gerühmt (v. 18.).

Diese Äufserung des Psalmisten führt uns von selbst schon auf den dritten Punkt in der Entwickelung messianischer Ideen, nämlich auf den Gedanken:

3) das Königthum Davids ist ein ewiges.

Wie wir gesehen haben, steht dieser Gedanke in inniger Verbindung mit der eben näher bezeichneten Erwartung, dafs die wahre Religion durch den König Israels werde verbreitet werden. Dieser König, der zu so erhabenem Berufe von Gott ausersehen ist, mufs eben dieses Berufes wegen bleibend an der Spitze stehen. Wenn nicht er selbst, so wird doch sein Geschlecht immerdar dazu berufen bleiben, das Priesterkönigthum fortzusetzen und zu erhalten. An David selbst, das Muster eines theokratischen Königs, knüpfte sich daher zunächst diese bestimmte Erwartung. Gott selbst ist ewiglich mit ihm und seinem Samen (Ps. 18, 51.), das ist der Gedanke, der schon in des frommen David's eigener Seele war, als Gott, wie er selbst sagt, ihn zum Haupte der Nationen setzte (Ps. 18, 44.). „Gott hat einen ewigen Bund mit mir errichtet," sagt er selbst (2 Sam. 23, 5.), „in Allem festgestellt und

bewahret." Und daſs er gerade sein Königshaus und die segensreiche Wirksamkeit desselben dabei im Sinne hatte, zeigen die vorangehenden Worte: „Ja, ist nicht also mein Haus vor Gott?" nämlich, wie er eben v. 3—4. einen gerechten, gottesfürchtigen Herrscher über die Menschen geschildert hat: „wie Morgenlicht, wenn die Sonne aufgehet, wie ein Morgen ohne Gewölk, wie vom Glanz, vom Regen Grünes sprosset aus der Erde." Und eben dasselbe, nur deutlicher noch, drückt die Weissagung des Nathan aus, die er dem David gab: „Wenn deine Tage voll sind, und du liegest bei deinen Vätern, so will ich deinen Samen nach dir erheben, und will sein Königthum bestätigen (2 Sam. 7, 12.). Selbiger soll ein Haus bauen meinem Namen, und ich will den Thron seines Königthums befestigen auf ewig" v. 13. „Und beständig soll dein Haus und dein Königthum sein auf ewig vor dir; dein Thron soll fest sein auf ewig" v. 16. Daſs solche Worte und Weissagungen aber nicht erst zu späterer Zeit, als die Bücher Samuelis nicht lange nach Salomo verfaſst wurden, von dem Verfasser ersonnen worden, sondern ihrem Sinn und Gehalte nach wirklich zur Zeit des David selbst vom Nathan ausgesprochen sind, beweisen hinreichend ähnliche Stellen davidischer Psalmen und solcher, die zu David's und Salomo's Zeit verfaſst sind. In dem davidischen Psalme 21. z. B. heiſst es vom Könige: „Leben hat er von dir, du gabst es ihm; langes Leben, auf immer und ewig" v. 5. „Du machtest ihn zum Segen für und für" v. 7. Denn der König vertrauet auf Jehova, „und durch des Höchsten Gnade wankt er nicht" v. 8. In dem korachitischen Psalme 45. aber heiſst es: „Dein Thron Gottes stehet immer und ewig." Mag man hier auch das אֱלֹהִים als Vocativ fassen und übersetzen: „dein Thron, o Gott," wie Hebr. 1, 8. geschieht: so würde mit dem „o Gott" hier doch immer der König gemeint sein, der hier fortwährend angeredet wird, und der dann selbst Gott genannt wäre, wie sonst Gottes Sohn, wofür Rosenmüller verschiedene Zeugnisse anführt. Allein mit

Recht ist dagegen eingewandt, dafs in den korachitischen Psalmen sehr häufig אֱלֹהִים für יְהוָה steht, ja von Psalm 42—83. fast immer, so dafs auch hier mit dem Worte אֱלֹהִים nur Jehova selbst gemeint sein könnte, wie gleich im nächsten Verse (v. 8.), wo es heifst: „darum salbte dich Gott, dein Gott" (אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ). Daher ist denn die Stelle gewifs richtiger entweder so zu übersetzen: „dein Thron ist Gott," d. i. dein Thron ist von Gott wunderbar beschützt, oder: „dein Thron ist Gottes Thron" (s. Gesenius, Lehrgebäude, S. 852. No. 6.), oder endlich: „dein Gottesthron ist oder steht (was hinzuzudenken) immer und ewig." Alsdann ist כִּסְאֲךָ, dein Thron, im stat. constr. mit אֱלֹהִים verbunden. Für diese letztere Auffassung spricht besonders die ähnliche Redeweise 3 Mos. 26, 42., wo die einzelnen Namen: Jacob, Isaak, Abraham, mit בְּרִיתִי, mein Bund, ebenso verbunden sind, so dafs der stat. constr., wie hier, durch das suffixum unterbrochen ist, nämlich: mein Jacobsbund, für: mein Bund mit Jacob (s. de Wette, Psalmen, S. 340.). In demselben Psalme aber heifst es noch vom Könige: „Gott hat dich gesegnet ewiglich" v. 3. „Darum werden die Völker dich preisen immer und ewig" v. 18. In Bezug auf David selbst aber, was hier gerade die Hauptsache ist, heifst es in einem Psalme, der zur Zeit des Salomo auf die Einweihung des Tempels gedichtet ist, nämlich in Ps. 132: „Jehova schwur David Wahrheit, er wird davon nicht abgehen: Von deines Leibes Frucht will ich setzen auf deinen Thron" v. 11. „Wenn deine Söhne meinen Bund halten und meine Verordnungen, die ich sie lehre: so sollen auch ihre Söhne für und für sitzen auf deinem Thron" v. 12. Und in demselben Psalme: „Da (in Zion) will ich David's Macht erhöhen (eigentlich: will ich dem David ein Horn aufkeimen lassen), eine Leuchte zurichten meinem Gesalbten" v. 17. Zu vergleichen damit sind die in den, zwar erst im Exile geschriebenen, Büchern der Könige vorkommenden, aber zuverlässig doch aus früheren, geschichtlichen Quellen herrührenden Äufserungen, z. B.: „Und Jehova wollte

nicht Juda verderben um David's willen, seines Knechtes, sowie er ihm verheifsen, ihm eine Leuchte scheinen zu lassen bei seinen Söhnen alle Zeit" (2 Kön. 8, 19., vgl. 1 Kön. 11, 36. 39. 15, 4.). Noch entschiedener und ausführlicher wird indessen die ewige Dauer der königlichen Macht und Herrlichkeit in Ps. 72. hervorgehoben, der von Salomo ist, oder besser auf Salomo geht (s. oben). Da heifst es: „Dich fürchtet man, so lange die Sonne scheint, und so lange der Mond, von Geschlecht zu Geschlecht" v. 5. „In seinen Tagen blühet der Gerechte und Glückesfülle, bis der Mond vergeht" v. 7. „Sie (die Armen) beten für ihn beständig; alle Zeit preisen (oder segnen) sie ihn" v. 15. „Sein Name dauert ewiglich; so lange die Sonne scheint, sprosset sein Name; mit ihm segnet man sich; alle Völker preisen ihn glücklich" v. 17.

Diese letzten Worte aber führen uns gerade auf den vierten Punkt, der als Entwickelung der frohen Hoffnung von der Zukunft noch zu beachten bleibt. Es ist diefs die Erwartung:

4) unter einem solchen Könige wird Glück und Heil auf Erden sein.

Die Tugenden des Königs, besonders Gerechtigkeit und Strenge gegen die Frevler und Milde und Schonung gegen die Armen, sind es, welche eine überaus glückliche Zeit für die Beherrschten heraufführen werden. Man fühlt sich dann hochbeglückt unter seinem Scepter, und selbst die Erde wird durch Fruchtbarkeit und reichen Ertrag das Glück noch erhöhen. Der König selbst aber ist der Urheber und die Quelle dieses glückseligen Zustandes der von ihm beherrschten Völker, und da er bis an der Erde Enden herrscht, so sind es alle Völker, die an diesem Glücke Theil nehmen werden. Schon David hat von der Wirksamkeit und dem Einflusse eines gerechten, frommen Königs diese erhabene Vorstellung. Er spricht (2 Sam. 23, 3—4.): „Ein Herrscher über die Menschen, gerecht, herrschend

in Gottesfurcht: er ist wie Morgenlicht, wenn die Sonne aufgehet, wie ein Morgen ohne Gewölk, wie vom Glanz, vom Regen Grünes aus der Erde sprosset." Auch Salomo in seinen Sprüchen empfiehlt gerade die oben genannten Eigenschaften nebst der Weisheit dem Könige und spricht von dem Segen eines Königs, der also regiere. Er sagt: „Gottes Spruch sei auf des Königs Lippen; im Gerichte soll sein Mund nicht Unrecht sprechen" (Sprichw. 16, 10.); „ein Gräuel sei Königen Unrecht thun; denn durch Gerechtigkeit wird der Thron befestigt" v. 12. „Des Königs Wohlgefallen seien Lippen der Gerechtigkeit; wer Geradheit spricht, den soll er lieben" v. 13. „Im heitern Blick des Königs ist Leben, und seine Gnade wie eine Wolke des Spatregens" v. 15. Und ferner: „Der König, auf dem Richterstuhle sitzend, wurfelt mit seinen Augen das Böse" (Sprichw. 20, 8.). „Es wurfelt die Bösen ein weiser König und führt über sie das Rad (des Dreschwagens)" v. 26. „Liebe und Treue behüten den König, und er stützet durch Liebe seinen Thron" v. 28. In den Psalmen aus der davidischen Zeit aber wird häufig hingewiesen auf den Segen, den ein solcher König über die Menschen verbreite. So heifst es Ps. 21. vom Könige: „Du (Jehova) machtest ihn zum Segen für und für" v. 7. In Ps. 45. aber wird dem Könige zugerufen: „Fahre hin siegreich um Wahrheit, Milde und Gerechtigkeit, und dich lehre deine Rechte erstaunliche Thaten" v. 5. „Des Rechtes Scepter ist deines Königthums Scepter" v. 7. „Du liebest Gerechtigkeit und hassest Frevel" v. 8. „Darum werden die Völker dich preisen immer und ewig" v. 18. In Ps. 72. aber, also dem auf Salomo gehenden Psalme, wird jener Segen, der durch des Königs Gerechtigkeit und Milde über die Völker kommt, ausführlicher geschildert. So heifst es, nachdem für den König Gerechtigkeit von Gott erbeten ist, weiter: „So richtet er dein Volk nach Recht

und deine Elenden nach Billigkeit" v. 2. „Es tragen die Berge Heil dem Volke und die Hügel, durch Gerechtigkeit" v. 3., d. i. Berge und Hügel tragen gleichsam als Frucht das Heil, welches sich durch des Königs Gerechtigkeit über das Volk verbreitet, wodurch die Fülle des Heils, das überall gleichsam aus der Erde emporsprofst, angedeutet werden soll (vgl. Ps. 85, 12.). „Er (der König) richtet die Elenden des Volkes, hilft den Armen und zermalmet den Unterdrücker" v. 4. „Wie Regen fällt er auf geschorene Wiesen; wie Wassergüsse, Besprengung des Landes" v. 6. So wohlthätig also der Regen für das Land ist, so ist es der König für das Volk. „In seinen Tagen blühet der Gerechte und Glückesfülle, bis der Mond vergeht" v. 7. „Er rettet den Armen, der um Hülfe schreiet, und den Elenden, der ohne Helfer" v. 12. „Er schonet des Geringen und Armen, und das Leben der Armen rettet er" v. 13. „Von Schaden und Gewalt erlöst er sie, und kostbar ist ihr Blut in seinen Augen" v. 14. Wir sehen aus diesen Stellen, wie als Glück unter einer solchen Regierung ganz vorzüglich das bessere, glückseligere Loos der Armen hervorgehoben wird, die nicht mehr von hartherzigen und ungerechten Volksoberen gedrückt, sondern durch den gerechten König selbst geschützt und in eine glücklichere Lage versetzt werden. Es ist diefs ein Gedanke, auf den die Propheten später häufig zurückkommen, und den sie weiter ausführen, da unter ungerechten Richtern die Lage der Armen und Niedrigen im Volke eine ganz besonders traurige und hülflose war. Unser Verfasser aber sieht und preist unter dem gerechten Könige auch die Fruchtbarkeit des Landes, welche eines Theils die natürliche Folge des ungestörten, friedlichen Landbaues unter seiner Regierung sein mufste, andern Theils aber auch als ein besonderer Segen Jehova's für den frommen und gerechten König angesehen wurde. Er spricht: „Es ist Überflufs an Korn im Lande, auf der Berge Haupt; es rauschet wie Libanon seine Frucht, und Städten

entblühet Volk wie Gras des Landes" v. 16. Also auch die reichere Bevölkerung wird als ein Segen jener goldenen Zeit zuletzt noch erwähnt. Dafs aber auch der König selbst dann mächtig, reich und glücklich sein werde, wird durch die Menge der unterworfenen Völkerschaften, sowie durch ihren Tribut und ihre Geschenke (v. 8—11.), durch das Gebet der Armen für den König (v. 15.) und den Ruhm seines Namens (v. 17.), durch seine Siege über alle Feinde (Ps. 45, 6.) und durch die grofse Pracht und Herrlichkeit seines Haushaltes (Ps. 45, 9—16.) hinreichend bezeichnet.

Haben wir hiermit aber die Ideen nachgewiesen, die zur davidisch-salomonischen Zeit bereits vorhanden waren und von Sängern und Dichtern ausgesprochen wurden, so können wir nicht umhin, über die messianische Deutung der hier angeführten Psalmen, sowie einiger anderer, die zu derselben Zeit entstanden und später auf Christus gedeutet wurden, noch Einiges hinzuzufügen. Die hier angeführten Psalmen: 2. 45. 72. u. 110., sind sämmtlich, wie wir gesehen, Oden an Könige, und zwar die drei ersten wahrscheinlich auf Salomo, der letzte auf David. Einzelne Äufserungen und Schilderungen in ihnen sind nun auf Christus bezogen, und wir haben das Recht dieser Deutung vom christlichen Standpunkte aus bereits oben bei Ps. 2. u. 110. anerkannt. Ebenso ist es mit den beiden übrigen, Ps. 45. u. 72. Dafs der Geist Gottes auch in ihnen Hindeutungen auf Christus gegeben, dessen Gröfse und Herrlichkeit in diesen Schilderungen der Königsmacht und Königstugend schon vorbildlich bezeichnet wird, kann einem christlichen Gemüth nicht entgehen; allein daraus zu schliefsen, die Verfasser hätten selbst schon mit vollem Bewufstsein von dem Erlöser geredet, ist jeden Falls ein Irrthum. Man entsagt nämlich damit aller grammatischen Interpretation, spricht allen Gesetzen der Hermeneutik Hohn und öffnet der Willkür Thor und Thür. Wer da meint, die in diesen Psalmen vorkommenden Hyperbeln pafsten nicht auf einen irdischen König, und defshalb müfsten die Verfasser den Erlöser mit ihren Worten gemeint haben, der hat von poetischer Darstellung gar keinen Be-

griff. In ihr nimmt kein Verständiger jede Einzelnheit buchstäblich und wörtlich, sondern weifs sie als poetische Einkleidung des Gedankens zu würdigen. Dafs z. B. häufig die Äufserung wiederkehrt, der König solle ewig leben, solle regieren, so lange die Sonne scheint, u. s. w. (vgl. Ps. 21, 5. 7. Ps. 45, 7. 3. Ps. 72, 5. 17. 15. Ps. 110, 4.), kann als Ausdrucksweise eines Hebräers nicht befremden, der die Sprache des Morgenlandes, seines Zeitalters und seiner Stammgenossen redet und dabei keineswegs die heilige und göttliche Person des Erlösers vor Augen hatte. Denn dafs er wirklich nicht an sie dachte, zeigt dem Unbefangenen der ganze Inhalt dieser Psalmen, die eine Menge Einzelnheiten enthalten, welche nimmermehr auf Christus passen. Denn wie pafst z. B. auf Christus, dafs er die Unterdrücker hier zermalme (Ps. 72, 4.), dafs die Könige ihm Geschenke an Gold bringen (Ps. 72, 10.), dafs er den Armen hier auf Erden ihr Recht verschaffe und ihr irdisches Leben rette (v. 13.), dafs man für ihn bete (v. 14.), dafs Fruchtbarkeit des Feldes und Volksvermehrung unter ihm eintrete (v. 16.), dafs die Völker ihn glücklich preisen (v. 17.)? Wie pafst es auf ihn, dafs Schönheit und Kriegstapferkeit an ihm gerühmt wird (Ps. 45, 3—6.), dafs seine Kleider Myrrhen, Aloe und Kassia sein, und sein Palast aus Elfenbein bestehen solle (Ps. 45, 9.), dafs Königstöchter seine Geliebten sind, und seine Vermählung mit einer ausländischen Königstochter gefeiert wird (v. 10 ff.)? Alles diefs zeigt jedem Unbefangenen, von wem die Verfasser jener Psalmen eben nicht sprechen, und durch Allegorisiren solche Stellen gewaltsam auf Christus ziehen, kann unmöglich den Beifall ruhiger und prüfender Beurtheiler haben. Nur das bleibt auch hier anzuerkennen, dafs mitten unter solchen Schilderungen schon Gedanken vorkommen, die in Christo erst ihre herrliche Erfüllung fanden, und nur in diesem Letztern sehe ich die Wirksamkeit des Geistes Gottes, der auch aus den Psalmen zu uns spricht. Eine ganz andere, noch nicht berührte Classe von Psalmen, welche messianisch gedeutet werden, sind aber diejenigen, welche von David's oder eines anderen frommen Israeliten Leiden handeln, und die zu den

Klagpsalmen gehören (Ps. 16. 22. 40.). Dafs sie bisher bei der Entwickelung messianischer Erwartung noch gar nicht beachtet wurden, hat einfach darin seinen Grund, dafs die Verfasser auch nicht die geringste Andeutung geben, dafs sie einen Andern meinen, als sich selbst, und dafs ihre Leser also auch nicht im Entferntesten daran denken konnten, es sei eine andere Person, als der Verfasser, nämlich der Messias, damit gemeint, von dem sie zu jener Zeit überhaupt noch gar keine Vorstellung hatten, da die ganze Idee erst nach David entstand, und selbst da von einem leidenden und sterbenden Messias noch kein Mensch etwas wufste, also auch noch gar keine Rede davon war. Erst später konnte man solche Psalmen auf den Messias beziehen, in der davidisch-salomonischen Zeit aber ganz unmöglich. Indefs haben auch diese Psalmen allerdings durch die wunderbare Wirkung des heiligen Geistes Einzelnheiten, welche das Leben und Schicksal des Erlösers bezeichnen (vgl. Ps. 22, 2. 19., citirt Matth. 27, 46. u. Joh. 19, 24. Ps. 16, 10., citirt Apostelg. 2, 25. 13, 34.), wie man es später, als Christus erschienen war, und sein heiliges Leben vor Augen lag, auch wirklich fand und anerkannte; allein damals, als die Psalmen geschrieben wurden, hatten weder Verfasser, noch Leser eine Ahnung von dieser Bedeutung der Worte, und es kann demnach, wenn geschichtlich die Messiasidee verfolgt wird, davon hier noch gar nicht die Rede sein. Dafs aber auch Ps. 8, 5—7., wo von der erhabenen Würde des Menschen in der Schöpfung Gottes die Rede ist, messianisch gedeutet ward (Hebr. 2, 6—9. 1 Cor. 15, 27—28.), kann aus demselben Grunde nicht auffallen, da auch hier die Worte in gewisser Hinsicht eine Beziehung auf Christus gestatten. Ebenso ward auch Ps. 40, 7—11. im Hebräerbriefe (c. 10, 5—7.) auf Christus bezogen, wobei sogar das Auffallende ist, dafs die Beweisführung im Hebräerbriefe hier durchaus auf einem Schreibfehler der LXX. beruhet, welche für das hebräische Wort אָזְנַיִם, Ohren, v. 7., statt des griechischen ὠτία das Wort σῶμα haben, wodurch der ganze Sinn der Stelle durchaus verändert wird.

Gerade dieser zuletzt erwähnte Psalm ist aber in noch anderer Hinsicht bemerkenswerth. Er ist in der Überschrift

dem David zugeschrieben, und es ist kein Grund, ihm denselben abzusprechen. Wir finden aber in ihm schon einen Gedanken ausgesprochen, den man in dieser Zeit kaum erwartet, und der schon die hellere Erkenntnifs vom ganzen Opferwesen enthält. David spricht nämlich: „Schlacht- und Speisopfer liebest du nicht, offenbartest du mir; Brand- und Sündopfer begehrest du nicht" v. 7. „Da sprach ich: Siehe, ich komme mit der Buchrolle (sc. des Gesetzes Gottes), mir in's Herz geschrieben" v. 8. „Deinen Willen zu thun, Jehova, ist meine Lust, und dein Gesetz in meinem Herzen" v. 9. Die Worte v. 8: הִנֵּה־בָאתִי בִּמְגִלַּת־סֵפֶר כָּתוּב עָלָי sind Hebr. 10, 7. also wiedergegeben: *ἰδοὺ ἥκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ*, siehe, ich bin gekommen, in der Buchrolle ist von mir geschrieben u. s. w. Allein בּוֹא, mit בְּ construirt, heifst kommen mit etwas (s. Gesenius, Lehrgebäude, S. 815.) und כָּתַב mit עַל heifst vorschreiben (s. Gesenius unt. עַל); das Particip כָּתוּב aber ist als Adjectiv zu Buchrolle zu ziehen, und nicht, wie es in der obigen Übersetzung geschieht, absolut zu nehmen und hinzuzudenken: ist. Danach also ist der Sinn: Siehe, ich komme mit der Buchrolle, welche mir in's Herz geschrieben ist. Dieser Sinn pafst auch allein in den Zusammenhang; denn der Verfasser will sagen, dafs er nicht mit Opfern vor Gott komme, sondern seinen Willen erfüllen wolle, und dafs er darum seine Offenbarung im Herzen trage, die ihm dazu vorgeschrieben sei. Eine ähnliche Äufserung des David über Opfer findet sich auch Ps. 51, 18—19., wo es heifst: „Denn dich (Jehova) freuen nicht Opfer, sonst gäb' ich sie; Brandopfer gefallen dir nicht. Gott gefällige Opfer sind ein zerknirschter Geist; ein zerknirschtes und zerschlagenes Herz, Gott, verachtest du nicht." Diese Ansicht vom Opferwesen ist aber zu David's Zeit eine merkwürdige Erscheinung, da in ihr offenbar schon die später von den Propheten ausgesprochene, richtigere Würdigung des ganzen Opfercultus, der ohne ein reines Herz und frommen Sinn keinen Werth habe, ebenfalls vorbereitet ist.

§. 6.
Entstehung der messianischen Hoffnung selbst.

Haben wir im Vorigen die vorbereitenden Ideen erkannt, die bereits zur davidisch-salomonischen Zeit vorhanden und von gottbegeisterten Sängern und Dichtern in ihren Liedern ausgesprochen waren und deſshalb dem Volke nicht unbekannt geblieben sein konnten: so wird durch den Gang der Geschichte uns jetzt klar werden, wie allmählich jene Ideen den Kern einer Hoffnung bildeten, die in der traurigen Gegenwart und bei der noch traurigeren Aussicht in die Zukunft für fromme, gottvertrauende Gemüther der einzig bleibende Trost, der helle Stern in dunkler Nacht wurde, auf den glaubensvoll und sehnend die Seele schauete, als näher und immer näher das unausbleibliche Unglück des ganzen Staates und der ganzen Nation rückte. Fromme Herzen, die ganz besonders von diesem Unglück ergriffen wurden und dasselbe in seinem tiefsten Grunde, dem Abfalle von dem lebendigen Gott und der tiefen sittlichen Versunkenheit der ganzen Nation, erkannten, hielten um so fester an jenem Anker der Hoffnung, als sie die Verheiſsung des wahrhaftigen Gottes in ihr sahen und das kommende Unglück als Strafe Gottes für den Abfall von ihm, das verheiſsene Glück aber als herrlichen Lohn für den gedemüthigten und einst gebesserten Theil des Volkes, der das Unglück überleben werde, betrachteten. War irgendwo der Geist Gottes thätig, der in jeder frommen Seele wirkt, und der auch den von Gott geleiteten Gang der Geschichte benutzt, um die Seele zur Erkenntniſs göttlicher Wahrheit zu führen, so war er es hier, als er den Propheten die Augen aufthat, um Gottes Wege zu verstehen und an der herrlichen Erfüllung der in ihnen lebenden Hoffnung nicht zu verzweifeln. Was aber in ihnen lebte, das sprachen sie, getrieben von demselbigen Geiste, mit heiligem Ernst, mit ergreifender Wahrheit und in höchster Begeisterung vor dem Volke aus, und wir erkennen deutlich bei ihnen die von Gott gewirkte, allmähliche Entwickelung, Erweiterung und Vervollständigung der Hoffnung, welche wir die messianische nennen.

Die geschichtliche Entstehung derselben ist aber diese. Unter David und Salomo war das Volk auf einen Gipfel der Macht und des Wohlstandes gelangt, den es später nie wieder erreichte. Gleich nach der Theilung des Reiches trat ein Zustand der Schwäche und des politischen Unglücks ein, der durch die Schuld des Volkes, namentlich Götzendienst, Unsittlichkeit und verkehrte politische Grundsätze und Verbindungen, immer mehr zunahm, so dafs es immer deutlicher wurde, dafs über lang oder kurz dieser Zustand mit dem Untergange des Reiches enden müsse. Zur Zeit der gröfsten und berühmtesten Propheten hatte das Schicksal der zehn Stämme bereits gezeigt, wie gegründet diese Furcht auch für das Reich Juda sei. Der Untergang des Staates wird daher einstimmig von allen Propheten geweissagt. Nun aber bewahrte das Volk allein auf Erden den Glauben an den wahrhaftigen Gott, es war das Volk Gottes, dem der Besitz des Landes gleichsam auf ewige Zeiten verheifsen war; mit ihm sollten alle Völker der Erde einst gesegnet werden; von ihm allein konnte die Verbreitung der wahren Religion auf Erden ausgehen; schon zu David's und Salomo's Zeit war diese Erwartung ausgesprochen; Gott selbst hatte sich des abgefallenen, treulosen Volkes, wenn es sich reuig zu ihm wieder bekehrt hatte, immer wieder angenommen: alle diese Gedanken führten unter der Leitung und Wirkung des göttlichen Geistes zu dem Glauben, dafs das kommende Unglück nicht bleibend sein werde, nicht bleibend sein könne. Der Glaube an die Wahrhaftigkeit Gottes, der, was er zugesagt habe, auch halte, also auch die dem Volke gegebenen Verheifsungen einst dennoch später erfüllen werde, der Gedanke an Gottes Barmherzigkeit, der dem reuigen und bekehrten Sünder auch seine Gnade wieder schenken werde, die Vorstellung von der göttlichen Allmacht, vor der alle Götzen in Staub hinsinken, und alle Völker der Erde mit aller ihrer Macht sich beugen müfsten: alles Diefs liefs den Glauben an ein später wiederkehrendes Nationalglück zu einer festen, freudigen Zuversicht werden, die vor allen in den Herzen der Propheten lebendig ward. Der Hinblick aber auf das Glück und den Glanz des davidisch-salomonischen Zeitalters liefs zunächst

den Wunsch entstehen, dafs ein solches Zeitalter dem Volke einst wiederkehren möge; die Verheifsung aber, dafs David's Haus ewig bestehen, und Gott ewiglich mit dem Samen David's sein werde, erregte die feste Hoffnung, dafs ein Nachkomme David's einst noch von Gott werde dazu berufen sein, diefs Glück und Heil dem Volke wiederzugeben oder für dasselbe wieder heraufzuführen.

So ist denn das für den Staat und die ganze Nation kommende Unglück, welches unausweichlich war und als Strafe Gottes kommen mufste, gleichsam die Grundlage, auf der nach Gottes Rath und unter Gottes Leitung der ganze Bau der messianischen Hoffnung sich erhebt, oder, um in einem andern Bilde zu reden, die Trostlosigkeit beim Hinblick auf das politische Unglück und den nahenden Untergang des Staates, verbunden mit dem frommen Glauben an Gottes Allmacht, Wahrhaftigkeit, Treue und Gnade, ist durch Einwirkung des heiligen Geistes der Boden, in dem die messianische Hoffnung keimt und durch Gottes Geist vor allen in den Herzen der Propheten wurzelt, wächst und die herrlichsten Blüthen entfaltet.

Blicken wir nun aber zurück auf jene vorbereitenden Ideen, so bilden sie gleichsam die Elemente, aus denen die messianische Hoffnung zusammengesetzt ist; nur werden die einzelnen Theile jetzt bestimmter gefafst, weiter ausgeführt, inniger verbunden und zu einem lebensvollen, reichen und blühenden Ganzen vereinigt. Als neues Element aber tritt hinzu die Befreiung aus dem Unglück, die Rückkehr aus der Gefangenschaft; sie ist die erste Bedingung des wiederkehrenden Glücks, der Anfang alles dem Volke neu erscheinenden Heiles. Wies der Gang der Geschichte und das sich entwickelnde Schicksal zunächst auf den Untergang des Staates, auf die Wegführung in die Gefangenschaft als unausbleiblich hin, so war die Rettung aus diesem Zustande, die einstige Zurückführung aus dem fremden Lande das Erste, womit das künftige Glück, das neu aufgehende, schönere Loos, die ganze Fülle des dem Volke vorbehaltenen, im Lande der Verheifsung zu Theil werdenden Heiles beginnen mufste. Darum ist das Erste, womit die Propheten trösten,

wovon sie immer wieder bei Schilderung des kommenden Glückes ausgehen, und worauf sie am häufigsten zurückkommen, die Verheifsung einer gewissen und herrlichen Rückkehr aus der Gefangenschaft. Der Hauptinhalt aber ihrer Weissagungen von der herrlichen, dem Volke bevorstehenden Zukunft ist dieser: Wenn das Volk genug gebüfst haben wird für seine Schuld, steht ihm ein schöneres Loos bevor. Es wird von Gott zurückgeführt in seine Heimath, und Jerusalem und alle Städte des Landes steigen aus Schutt und Trümmern wieder empor. Ein König aus David's Stamme, mächtig und weise, fromm und gerecht, wird wieder an der Spitze des Staates stehen und die dann wieder vereinten Reiche Juda und Israel beherrschen, er wird alle Feinde sich unterwerfen und alle seine Unterthanen beglücken; ein allgemeiner Friede, Reichthum und Fruchtbarkeit des Landes werden das Glück des Volkes noch erhöhen. Die wahre Religion wird dann ihren Triumph feiern; denn alle Spuren des Götzendienstes werden vertilgt werden; nur Gottesfurcht und Tugend werden im Lande herrschen. Alle Völker der Erde werden nach Jerusalem wallfahrten und sich zu Jehova bekehren. Jeder Bürger des neuen Reiches wird ein Freund Gottes und ein Prophet sein. — Diese Hoffnungen sind zwar je nach der Verschiedenheit der Zeit und der Individualität der Propheten verschieden modificirt; allein deutlich läfst sich eine allmähliche Entwickelung, Erweiterung und Berichtigung derselben erkennen, und es mag vorläufig hier nur darauf hingewiesen werden, wie die ältesten und überhaupt die meisten Propheten ihre Hoffnung bestimmt an einen Sprößling des davidischen Hauses knüpfen, wie dagegen im Exil, als das davidische Haus gestürzt war, der theokratische Regent nur als Prophet gedacht wird, der im Sinn und Geiste von Moses und Samuel wirken und so die wahre Religion wiederherstellen und verbreiten werde. Die so auf die Person und das Werk des Erlösers bestimmter hindeutenden und sie näher bezeichnenden Aussprüche im zweiten Theil des Jesaias sind hier von besonderer Wichtigkeit.

Vergleichen wir aber die so entstandene messianische Hoffnung mit jenen vorbereitenden Ideen, so ist es nicht un-

interessant, zu sehen, wie jene Ideen gewissermafsen in umgekehrter Ordnung und in erweiterter Gestalt hier auftreten. Was wir oben als die letzte jener Ideen bezeichneten, das Glück, das dann unter dem theokratischen Könige eintreten werde, ist hier die erste und hauptsächlichste Idee, die dem seinem Unglück entgegen gehenden Volke als Trost und Ermunterung in erweiterter Gestalt vorgehalten wird; das davidische Königshaus aber, das unvergänglich ist, tritt dann in einem seiner Nachkommen wieder an die Spitze beider vereinigten Reiche, und der neue Regent gründet und beherrscht für immer das neugebildete, glückliche Reich; derselbe theokratische Regent aber wird auch die übrigen Völker der Erde alle überwinden und zu Jehova führen, und endlich werden dann alle Nationen der Erde mit ihren Schätzen nach Jerusalem kommen und dort vor Jehova anbeten. Wenn auch nicht bei allen Propheten gerade diese Anordnung der messianischen Verheifsungen wiederkehrt, so ist sie doch im Grofsen und Ganzen die Ordnung, in welcher die einzelnen Theile der messianischen Hoffnung auftreten, und die Zeit und das Schicksal selbst gaben gerade diese Aufeinanderfolge der einzelnen Theile den Propheten natürlich an die Hand.

Wichtig aber für das Verständnifs der weiteren Entwickelung der einzelnen Theile der messianischen Hoffnung ist es, diese Theile selbst zu unterscheiden, da jeder einzelne in seiner Entwickelung weiter verfolgt werden mufs; denn nicht jeder Prophet geht auf sämmtliche Theile der messianischen Hoffnung ein, sondern der eine führt bald diesen, der andere bald jenen Theil derselben weiter aus, so dafs eine Übersicht erst gewonnen werden kann, wenn man jeden einzelnen Theil durch alle Propheten hindurch, die ihn enthalten, verfolgt. Als solche Theile aber lassen sich etwa fünf unterscheiden; denn wenn auch der eine oft in den andern übergreift, wie diefs bei dem vorliegenden Ganzen einer Weissagung natürlich ist, so ist es für die klare Übersicht doch nothwendig, zusammenzuhalten, was seinem Inhalte nach zusammengehört. Es sind diese Theile aber: 1) Rückkehr aus der Gefangenschaft; 2) äufseres Glück des neuen

Staates; 3) geistiges Heil des Volkes; 4) Gericht über die Feinde; 5) der Messias selbst. Auf diese Punkte in ihrer weiteren Entwickelung werden wir daher später näher eingehen müssen.

Entwickelung der messianischen Hoffnung bei den Propheten.

§. 7.

A. Allgemeine Übersicht über diese Entwickelung nebst kurzer Angabe der Zeitumstände, unter denen die einzelnen Propheten wirkten.

Die im Reiche Israel wirkenden Propheten **Elias** und **Elisa** sind die ältesten, von denen uns in den Büchern der Könige ausführlichere Nachrichten aufbehalten sind. Elias wirkte zur Zeit des Ahab (918—897), Elisa aber unter den folgenden Königen Joram, Jehu, Joahas und Joas (zusammen 896—825). Beide sind mit Bekämpfung des Götzen- und namentlich Baalsdienstes während ihrer ganzen Wirksamkeit so ausschliefslich beschäftigt, dafs messianische Weissagungen von ihnen nirgends erwähnt werden. Ebenso enthält der Prophet **Jonas**, der zur Zeit Jerobeam's II. von Israel (825—784) wirkte, nur eine Erzählung seines Lebens und Schicksals, ohne dafs eine messianische Weissagung in ihm vorkommt. Von den Propheten nun, deren eigene Weissagungen uns aufbewahrt sind, ist der älteste **Joel** (um 810), der im Reiche Juda unter dem Könige Usias (811—759) lebte. Als Feinde des Staates werden Ägyptier, Phönizier, Philister und Edomiter erwähnt (c. 3, 9. 24.), aber noch nicht die später dem Staate so gefährlich werdenden Syrer und Assyrer. Gerade dieser Umstand weist auf die erste Zeit des Königs Usias hin. Eine Heuschreckenverwüstung aber gab dem Joel die nächste Veranlassung zu der uns erhaltenen Weissagung. Er verkündet darin, dafs einst das ganze Volk ein Heldenvolk und alle seine Bürger und Bürgerinnen Propheten

und vom Geiste Gottes beseelt sein würden (c. 3, 15—16. 3, 1—2. Stähelin p. 31.). Von einem Messias jedoch ist bei ihm noch keine Rede. Der nächste Prophet ist **Amos** (um 790), ebenfalls unter dem Könige Usias. Seine Wirksamkeit erstreckt sich vorzugsweise auf das Reich Israel, dem er den Untergang weissagt. Er nennt jedoch die Assyrer, durch welche er erfolgte, noch nicht, so dafs diese wohl noch nicht als Feinde Israels aufgetreten waren; allein er deutet schon hin auf das im Osten wachsende Weltreich der Assyrer (c. 5, 27. 6, 14.) und weist hin auf die Gegend, nach welcher die Israeliten weggeführt werden würden (s. dieselben Stellen). Seine Verheifsungen einer glücklichen Zukunft knüpft er, da Israel dem Untergange geweihet ist, an Juda an, so dafs das künftige Glück auf Juda beschränkt erscheint. Die verfallene Hütte des David, d. i. sein Königshaus, soll wieder hergestellt werden (c. 9, 11.). Diefs ist die erste Andeutung eines Messias (vgl. Stähelin, Weissagg. S. 34—35.). Ihm folgt **Hoseas** (um 785), der unter den Königen Juda's Usias, Jotham, Ahas und Hiskias lebte, also ein Zeitgenosse des Jesaias war; allein da er auch schon früher, unter Jerobeam II. von Israel, wirkte, und dieser schon 784 starb, so fällt seine Wirksamkeit auch schon vor die des Jesaias, der erst im Todesjahre des Usias (759) auftrat. Seine Weissagungen gehen ebenfalls fast nur auf das Reich Israel, wo gerade um jene Zeit gewaltsame Umwälzungen und Ermordungen der Könige auf einander folgten. Der assyrische König Tiglat-Pilesar eroberte einen grofsen Theil Israels und führte die Einwohner nach Assyrien. Der König von Israel Hosea, der seinen Vorgänger Pekah ermordet hatte, ward dem Salmanassar zinsbar und suchte sich dann vergebens durch ein ägyptisches Bündnifs zu helfen (2 Kön. 15, 8—31. 17, 3—4.; vergl. Hos. 7, 11. 12, 2.). Der Prophet weissagt daher den Untergang Israels, der auch 722 erfolgte, den er jedoch selbst nicht mehr erlebte. Eigenthümlich ist ihm nur, dafs er in seinen Weissagungen schon darauf hinweist, dafs Juda und Israel wieder Ein Reich un-

ter Einem Könige aus dem Hause David's bilden werden (c. 3, 5. 1, 11. Stähelin, S. 36—37.). Der Messias selbst wird hier zuerst, aber blofs mit dem Namen David bezeichnet. Es folgen die beiden Zeitgenossen **Micha** und **Jesaias**, von denen der Letztere den Ersteren überlebt, also auch später noch Weissagungen ausspricht, wie er denn auch schon etwas früher als Micha wirkend auftrat. Die Zeit ihrer gleichzeitigen Wirksamkeit ist die Regierungszeit der Könige Jotham, Ahas und Hiskias (759—725); doch auch unter dem Könige Usias schon weissagte Jesaias (c. 6.), und später wirkte er länger noch unter dem Könige Hiskias (728—699). Unter Jotham nun (759—743), wo der jüdische Staat voll kriegerischer Anstalten war (2 Chron. 27, 1—5.), drohet Jesaias mit feindlicher Invasion als Gottes Strafgericht (Jes. c. 2—5.); unter Ahas aber befand sich Juda durch eine syrisch-israelitische Invasion, da sich der syrische König Rezin mit dem israelitischen Könige Pekah dazu verbunden hatte (2 Kön. 15, 37. c. 16, 5 ff. 2 Chron. 28, 5—8.), in grofser Gefahr. Der König Ahas suchte sich durch ein assyrisches Bündnifs dagegen zu schützen, mufste jedoch die assyrische Hülfe unter Tiglat-Pilesar durch einen Tribut an Assyrien erkaufen (2 Chron. 28, 16—25. 2 Kön. 16, 10 ff.). Jesaias sucht nun in dieser Zeit vergebens das assyrische Bündnifs zu verhindern und weissagt gerade von daher Verderben und Verwüstung (Jes. c. 1. c. 7. — c. 10, 4. c. 17, 1—11.). Unter Hiskias drohet dem Reiche Israel durch Salmanassar von Assyrien der Untergang (2 Kön. 17, 3—6.); Jesaias weissagt daher die Zerstörung Samariens (c. 28.). Ebenso verkündet Micha den Untergang des Reiches Israel (c. 1, 1—7.) und drohet wegen der assyrischen Macht und des Bündnisses mit ihr auch mit Jerusalems Zerstörung (c. 3, 12.), wie denn überhaupt seine Weissagungen mit Ausschlufs von c. 1. auf das Reich Juda sich beziehen und dessen Untergang als Strafe Gottes verkünden. Beide Propheten sprechen in dieser Zeit aber schon die Verheifsung aus, dafs alle Völker einst Jehova verehren und nach Jerusalem strömen werden (Micha 4, 1—3. Jes. 2, 1—4.), sowie, dafs ein einzelner,

bestimmter Nachkomme David's das Volk einst beherrschen und zu dem messianischen Glücke führen werde (Jes. 9, 1. 5—6. Micha 5, 1—3.). Micha nennt schon Bethlehem als seinen Geburtsort, Jesaias aber weist auf seine königlichen Eigenschaften hin. Als nun nach dem Untergange Samariens auch für Juda, das sich auf ein ägyptisches Bündnifs stützte, die Gefahr von Assyrien her immer gröfser wurde, und nach verweigertem Tribut ein assyrisches Heer in Juda einfiel, weissagt Jesaias den Untergang Assyriens und tröstet mit messianischer Hoffnung (c. 10, 5 — c. 12. c. 20. c. 17—19.). Ebenso, als die Assyrer unter Sanherib zum zweiten Male kommen, um Jerusalem zu belagern und zu zerstören, und die Stadt durch die Pest, welche im assyrischen Lager ausbricht, gerettet wird (c. 22. c. 29—33. c. 36—38.). In dieser ganzen Zeit hält Jesaias den Glauben fest, dafs alle Völker sich noch zu Jehova bekehren würden, ja, er bezeichnet einzeln schon besonders Tyrus (c. 23.), Assyrien und Ägypten (c. 18, 7. 19, 21. 24—25.) und führt weiter aus, wie in Ägypten die Sprache der Hebräer werde gesprochen werden (c. 19, 18.), und wie die Tyrier zum Unterhalte der Priester beitragen (c. 23, 18.), die Ägyptier und Assyrer aber ganz in demselben Verhältnisse zu Jehova stehen würden, wie die Hebräer (c. 19, 25.; vgl. Stähelin, S. 63—64.). Der davidische Herrscher aber wird specieller schon nach seinen Eigenschaften geschildert, also dafs das Wirken des Moses, David und Salomo sich in ihm vereinigt findet (c. 11, 2—10. Stähelin, S. 69.). Auch das ist als weitere Entwickelung der messianischen Hoffnung beim Jesaias im Allgemeinen noch zu bemerken, dafs nur die Gerechten im Reiche Juda der heilige Same sind, der das Land wieder bevölkert (c. 33, 15 ff., vgl. c. 6, 13.), dafs nur ein Rest, der entronnene Theil des Volkes, sich zu Gott bekehrt (c. 10, 20—21.), und auch dieser der Unterstützung durch den Geist Gottes bedarf (c. 32, 15.).

Auch bleiben nach Jesaias die neuen Jehovaverehrer noch in ihrer bisherigen bürgerlichen Stellung und bilden noch nicht ein einziges Volk mit den Hebräern (c. 23, 24—25.). Wenn wir nun aber den zweiten Theil des Propheten **Sacharja** (c. 9—14.) in ohngefähr dieselbe Zeit setzen dürfen, da die reine, antike Sprache in diesem Theile, verbunden mit der ganzen, diesem Abschnitt zum Grunde liegenden Scene *), deutlich auf jene

*) Ich kann hier der Ansicht des de Wette, die neuerlich wieder von Stähelin (Weiss. S. 126. u. 173 ff.) vertheidigt ist, dafs nämlich dieser Theil des Sacharja von demselben Sacharja, von dem c. 1—8. herrühre, ebenfalls, aber nur später, verfafst sei, durchaus nicht beistimmen. Die Gründe dafür sind für mich nichts weniger, als überzeugend. Die Scene in diesem Abschnitt (c. 9—14.) ist offenbar vor Jerusalems Zerstörung; denn 1) das Königthum und das davidische Haus werden noch als bestehend erwähnt (c. 12, 7—12. c. 13, 1. 7.); 2) die Zerstörung Jerusalems und die Wegführung in die Gefangenschaft steht erst bevor (c. 14, 2.); 3) das Reich Israel besteht ebenfalls noch, aber die Brüderschaft mit Juda ist aufgehoben (c. 11, 14.); 4) Assyrien und Ägypten erscheinen noch als selbstständige Staaten und Feinde Juda's, ebenso Tyrus (c. 9, 1—6.); 5) es herrscht im Volke Götzendienst, der nach dem Exile gänzlich ausgerottet war (c. 13, 1—6.). Aus allen diesen Gründen sieht sich de Wette gezwungen, Alles, was diese frühere Zeit andeutet, „als archaisirenden prophetischen Schematismus zu fassen, womit der Prophet seinen Weissagungen die Hülle des Geheimnisses umlege" (de Wette, Einleit. §. 250. b. S. 345.), d. i. doch mit andern Worten: der Prophet thut so, als verkündige er wie ein früherer Prophet aus alter Zeit diese Weissagungen, um ihnen desto mehr Glauben zu verschaffen, eine Hypothese, der ich keinen Geschmack abgewinnen kann und mag. Anders Stähelin; er sucht durch eine Menge anderer Hypothesen zu helfen, denen zum Theil aber alle sichere historische Basis fehlt. So sollen Sidon und Tyrus und die Seestädte der Philister unter persischer Herrschaft wieder besonderes Ansehen und Reichthum gewonnen haben, Damascus vermuthlich der Sitz eines hohen persischen Beamten gewesen sein, von dem der Vorsteher der Juden abhängig gewesen u. s. w., wefshalb gegen diese Städte vom Propheten Drohungen ausgesprochen würden; Assyrien soll allgemein für Osten stehen, Ägypten für Westen; dem nördlichen Theile von Palä-

Zeit zurückweist, bei Jesaias aber (c. 8, 2.) auch wirklich ein Sacharja als Freund des Jesaias genannt wird und als Jünger Jehova's, d. i. Prophet (c. 8, 16.), bezeichnet ist: so finden wir hier die messianische Idee wieder weiter entwickelt. Der messianische Herrscher erscheint vorzugsweise hier als sanftmüthig und friedlich, seine siegreiche Herrschaft ist mehr eine geistige, die sich aber vom Meere zum Meere, vom Strome bis zu der Erde Enden ausdehnt (c. 9, 9—10.). Der Geist der Gnade und des Flehens ist ausgegossen über das Volk; es bekehrt sich reuig zu Gott (c. 12, 10.), nachdem der Überrest erst durch Feuer geläutert ist (c. 13, 8—9.). Alle dem göttlichen Strafgericht entronnenen Völker aber kommen jährlich nach Jerusalem und feiern dort das Laubhüttenfest (c. 14, 16—19.). — Nicht lange nun nach Jesaias trat **Nahum** auf (um 710), der den Assyrern für die bei ihrem Einfall in Juda verübten Gräuel den Untergang Ninive's weissagt. Bei ihm ist keine Fortentwickelung der messianischen Hoffnung zu finden. Nur die Wiederherstellung von Juda und Israel wird

stina werde Unglück gedrohet wegen der tödtlichen Feindschaft der Samariter; die Rückkehr aus der Gefangenschaft gehe auf die, welche bis dahin noch nicht zurückgekehrt gewesen; die beabsichtigte Empörung Ägyptens gegen Darius und Xerxes und deren grofse Kriegszüge seien vielleicht die Veranlassung, dafs gerade Ägypten erwähnt werde u. s. w. Die von beiden Gelehrten aus der Sprache angeführten Gründe, wonach Sacharja fast beständig Reminiscenzen aus früheren Propheten, namentlich aus Jeremias, Ezechiel, Zephanja und dem unächten Theile des Jesaias, enthalte, beruhen auf eigenthümlicher Ansicht, da man in den meisten Fällen gerade ebenso gut umgekehrt schliefsen kann, dafs die später lebenden Propheten diesen Theil des Sacharja schon gekannt und benutzt haben. Der durchaus antike Geist in dem Abschnitte und die Situation des Ganzen weisen nach meinem Gefühl durchaus auf die Zeit des ächten Jesaias hin. Auch die Befreiung Jerusalems von seinen Feinden und von der Belagerung (c. 12, 1—9.) findet in den damaligen Zeitumständen dann ihre völlig genügende Erklärung.

verheifsen (c. 2, 3.), nicht die Bekehrung der Assyrer oder anderer Völker. Etwa 60—70 Jahre später tritt **Zephanja** auf (um 640), als Medien und Babylonien sich gegen Assyrien erhoben hatten, und von diesen Reichen auch Juda Gefahr, wenngleich erst in der Ferne, drohete. Er verkündet daher Gottes Strafgericht über Juda und Jerusalem wegen des Götzendienstes, aber auch über die Feinde des Volkes, die dadurch zu Gott bekehrt werden würden. Der Tag des Unterganges und der Zerstörung heifst der Tag des Zorns und Grimms Jehova's (c. 1, 15. 18. 2, 3. 3, 8.), auch Jehova's Tag (c. 1, 7. 9. 10. 14.). Der Prophet deutet aber schon an, dafs Gottes Geist über alle Völker einst ausgegossen werden würde (c. 3, 9.); alle sollen sie daheim, an ihrem Wohnorte, Gott anbeten (c. 2, 11.); Jehova aber werde König Israels sein und in seiner Mitte wohnen (c. 3, 15. 17.). Auch bei ihm jedoch, wie bei Nahum, ist von einem Messias selbst nicht die Rede. **Habakuk** (um 605), der zuerst bestimmt die Chaldäer als die zerstörenden Feinde nennt, lebte unter dem Könige Jojakim (611—600), als die Chaldäer immer weiter ihre Macht ausbreiteten und als die einstigen Zerstörer des Landes zu fürchten waren. Er hält fest an dem Glauben, dafs die ganze Erde noch voll werde von Erkenntnifs des Herrn (c. 2, 14.); als Mittel dazu aber bezeichnet er den zwar noch fernen, aber gewissen Untergang des chaldäischen Reiches (c. 2, 3.). Nur eine ganz unbestimmte Andeutung des Messias findet sich bei ihm (c. 3, 13.). **Jeremias**, der die furchtbare Katastrophe, den Untergang Jerusalems, selbst erlebte, wirkte als Prophet von 630 an bis einige Jahre nach der Zerstörung. Bei ihm ist es schon gewifs, dafs nicht Alle aus dem Exile zurückkehren werden, sondern nur die, welche ihre Sünden wahrhaft bereuen (c. 29, 12—14.). Einen neuen Bund wird Jehova mit ihnen schliefsen und sein Gesetz ihnen in's Herz geben, sowie aus freier Gnade ihnen ihre Sünden vergeben (c. 31, 31—34. 33, 8.

29, 12—14.). So mufs Jehova selbst also erst der menschlichen Schwachheit zu Hülfe kommen, wenn Rettung möglich sein soll. Der Messias aber erscheint hier ebenfalls als ein durchaus friedlicher Herrscher aus David's Stamm, und nimmer soll es dem Volke an einem solchen Herrscher fehlen (c. 23, 5—6. c. 30, 8—9. 21. 33, 15. 17. 25—26.). Bei **Obadja** (um 580), der bald nach der Zerstörung Jerusalems seine Weissagung gegen die Edomiter aussprach und ihnen für ihr schadenfrohes Benehmen bei Jerusalems Zerstörung den Untergang verkündet, finden wir keine weitere messianische Weissagung; nur dafs die Bekehrung aller Völker vielleicht durch die Worte am Schlusse angedeutet wird: „Und Jehova's wird sein das Königthum" (v. 21.).

Im Exile ist **Ezechiel** der erste Prophet, welcher die Weggeführten ermahnt und tröstet. Er ward schon im Jahre 599 mit dem Könige Jojachin und 10,000 Juden in die Gefangenschaft nach Mesopotamien geführt, wo er am Flusse Chaboras im sechsten Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, d. i. 594, als Prophet auftrat und 22 Jahre lang unter seinen Schicksalsgenossen wirkte. Er hebt mehr noch, als Jeremias, hervor, wie die Umwandlung des Herzens Hauptbedingung der glücklicheren Zeit sei. Gott werde das steinerne Herz der Weggeführten fortnehmen und ihnen ein fleischernes geben. Das ist einer der Hauptpunkte, auf den er häufig zurückkommt (c. 11, 19. 36, 26. 27., vgl. 37, 24. 39, 29.). Gottes Heiligthum soll ewig dann in des Volkes Mitte sein (c. 37, 26—28.); alle Todten Israels sollen auferstehen (c. 37, 1—14.) und Jehova's Knecht, den er David nennt, soll ewiglich dann der einzige Hirt, König und Fürst ihrer Aller sein (c. 34, 24. 37, 22. 24. 25.). Als Mittel aber zur Bekehrung aller Völker wird besonders die Besiegung der Völker Gog und Magog angesehen (c. 38—39.). Gegen Ende des Exils nun, als Cyrus bereits der mächtige Eroberer war, von dem auch Babylon den Untergang zu fürchten hatte, trat der **ungenannte**

Verfasser des zweiten Theils (c. 40—66.) **von Jesaias** auf (um 540). Die Rückkehr in's Vaterland und die dann beginnende glückliche Zeit wird mit den reizendsten Farben von ihm geschildert. Dagegen schweigt er ganz von einem davidischen Herrscher, da der Sturz des davidischen Hauses allmählich mit dem Gedanken vertraut gemacht hatte, dafs Gott auch ohne weltliches Oberhaupt den Staat wiederherstellen, und zwar gerade so wiederherstellen könne, wie er ursprünglich gewesen, da noch keine Königsgewalt vorhanden war, und das Volk von seinen Ältesten und hauptsächlich von den Propheten geleitet ward. Und diefs erscheint um so angemessener, da lauter Gerechte dann das Volk bilden (c. 60, 21.), wahre Gottesfurcht herrschen (c. 65, 16. 25.) und Alle Priester Jehova's heifsen sollen (c. 61, 6. 9.). Als Hauptwerkzeug in Gottes Hand zur Heraufführung einer solchen Zeit tritt daher ein Prophet, als Knecht Gottes, auf. Er stellt das ersehnte Reich Gottes her (c. 42, 6. 49, 6—8. 51, 4—5.), versöhnt durch sein Leiden und Sterben die Sünden des Volkes (c. 53.), führt die fremden Nationen zu Jehova (c. 42, 1. 4. 6. c. 49, 6.) und wird herrlich dafür von Gott belohnt, der ihn zum Herrscher und Gebieter der Völker macht, also dafs Könige vor ihm verstummen (c. 52, 13. 15. 55, 4. 5. 53, 10—12.). Die Bekehrung aller Völker (c. 66, 18—19.), die Auferstehung der Todten Jehova's (c. 26, 19.), ein neuer Himmel und eine neue Erde, die glänzende Herrlichkeit des neuen Jerusalems: das Alles sind einzelne Züge aus dem reichen Bilde, das jetzt vor der Propheten Seele steht. Denn auch c. 24—26. und c. 13—14, 23. des Jesaias sind um dieselbe Zeit, vielleicht etwas später, von Verfassern geschrieben, welche dieselben Ideen aussprechen. Keiner der früheren Propheten hat demnach so tiefe Blicke in das wahre Wesen des Reiches Gottes gethan, wie gerade sie, und die Entwickelung der messianischen Hoffnung erreicht hier ihre höchste Blüthe.

Nach dem Exile nun, als die rauhe Wirklichkeit weit hinter dem glänzenden Bilde der Hoffnung zurückgeblieben war, und namentlich der Bau des neuen Tempels mit Unlust von den zurückgekehrten Exulanten betrieben ward, tritt **Haggai** im Jahre 520 als Prophet zu Jerusalem auf. Die Betreibung des Tempelbaues ist der Hauptzweck seiner Weissagung. Er trägt darin die alten Weissagungen von Jehova's Verehrung bei allen Völkern auf die Zeit des neuen Tempels über. In kurzer Zeit soll verwirklicht werden, was verheifsen ist (c. 2, 6. 23.), und Serubabel ist in der nahen messianischen Zeit der Auserwählte Gottes (c. 2, 21—23.). Hier finden wir also ein durch die Zeitumstände erklärliches Zurückgehen zu der Idee eines weltlichen Herrschers, von dem allein Heil für den neuen Staat gehofft ward. Nur zwei Monate später, als Haggai, trat **Sacharja** (c. 1—8.) auf (520). Auch er sucht den gesunkenen Muth der Colonisten neu zu beleben. Die Heiden werden sich zu Jehova bekehren und am Tempel bauen helfen; sie werden mit den Juden zu Einem Volke, dem Volke Gottes, verschmelzen (c. 2, 11. 15. 8, 23.). Der Messias aus dem Hause David's (c. 3, 8.) wird ebenfalls den Tempel Gottes bauen und auf seinem Throne zugleich ein Priester sein (c. 6, 13.). Seine Regierung ist eine friedliche und sein Wirken mehr geistiger Art (c. 6, 11 — 13.). Offenbar ist hier ein Verschmelzen der beiden früheren Ideen, der eines weltlichen Herrschers aus David's Stamm und der eines Messias mit prophetischer Kraft und Wirksamkeit, bemerkbar. Der letzte der Propheten endlich, **Maleachi,** der zur Zeit des Nehemia (um 440) auftrat und dieselben Mifsbräuche, wie dieser, zu rügen hat, drohet mit dem Kommen Gottes zum Strafgericht, ehe die herrliche messianische Zeit beginnen könne. Diesem Kommen Gottes zum Gericht aber gehe vorher ein Bote Gottes, Elias, der die Bösen von den Guten scheiden und die erstern zur Bufse rufen werde (c. 3, 1—3. 13—24.

c. 4, 5—6.); dann aber komme Gott selbst (c. 3, 5.), bestrafe die Bösen (c. 4, 1.) und belohne die Guten mit der messianischen Zeit (c. 3, 17. c. 4, 2.), welche jedoch nicht näher geschildert wird. Als die beiden neuen, zu der messianischen Hoffnung nach dem Exile noch hinzukommenden Ideen sind demnach anzusehen: die priesterliche Wirksamkeit des messianischen Königs bei Sacharja und das dem messianischen Heile erst vorangehende Gericht und der zuvor noch zur Sichtung erscheinende Bote Gottes bei Maleachi.

Das Buch **Daniel** führt uns zuletzt noch hinab in die Zeit der Maccabäer; denn dafs es zu dieser Zeit erst entstanden (170—160 v. Chr.), möchte jetzt wohl kaum noch bezweifelt werden. Die jüdische Geschichte bis auf den syrischen König Antiochus IV. ist in sämmtlichen Visionen genau und mit geschichtlicher Treue fortgeführt und endet mit den Religionsbedrückungen von Seiten dieses Königs. Gleich mit dem Untergange dieses Antiochus und seines Reiches tritt nach Daniel das messianische Weltreich ein. Es ist ein ewig bestehendes Gottesreich, in welchem dem Volke Gottes die Gewalt gegeben wird (c. 2, 44. 7, 18. 22. 27.). Schreckliche Drangsale sind die Vorzeichen (c. 12, 1.). Kriege gegen die Juden (c. 7, 21.), Ermordungen derselben (c. 7, 12. 13. 8, 24. 11, 33.), Lästerungen gegen den Höchsten (c. 7, 25. 11, 36—37.), Entweihung des Heiligthums (c. 8, 11. 13. 11, 31.) u. s. w. gehen voran. Nach dem Gerichte über die Heiden aber erscheint ein König von höherer Natur in den Wolken des Himmels; ihm wird auf ewig die Herrschaft übergeben; die Frommen werden belohnt und glücklich; auch viele Todten stehen wieder auf; doch nur die Frommen haben Antheil an dem messianischen Reiche. Die Bekehrung aller Völker wird ebenfalls, jedoch nur beiläufig, erwähnt (c. 7, 13. 14. 27.). Die messianische Hoffnung erscheint demnach hier durch die besondern Zeitverhältnisse

der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. ganz anders modificirt. Gerade jetzt erwartete man sehnlichst die Erscheinung des Messias und seines Reiches. Man dachte sich unter dem letztern schon eine unvergängliche Weltherrschaft der Juden und unter dem Messias zwar noch eine menschliche, aber zugleich mit höherer, himmlischer Macht begabte Persönlichkeit, so dafs die Abstammung von David gar nicht mehr in Anschlag kommt und auch nicht mehr erwähnt wird.

§. 8.

B. Entwickelung der messianischen Hoffnung im Einzelnen.

Haben wir aus dem Vorigen die Überzeugung gewonnen, dafs im Grofsen und Ganzen ein durch den Geist Gottes geleiteter Fortschritt in der messianischen Erwartung bei den Propheten sichtbar ist, und dafs dieser Fortschritt durch die Zeitverhältnisse selbst und in Anknüpfung an dieselben vermittelt ward: so werden wir diesen Fortschritt noch viel deutlicher erkennen, wenn wir jetzt die einzelnen Theile der messianischen Hoffnung in ihrer allmählichen Entwickelung genauer verfolgen.

1) Die Rückkehr aus der Gefangenschaft.

Bei keinem der Propheten, welche sich mit Schilderung des messianischen Heils beschäftigen, fehlt diese erste, ja man möchte sagen, diese Grundidee des Ganzen. Sie wird zuerst nur mit wenigen Worten bezeichnet, dann aber immer ausführlicher behandelt und endlich in den lieblichsten und reizendsten Farben ausgemalt. **Joel**, der noch nichts von der einstigen Zerstörung des Reichs und Jerusalems weissagt, spricht doch schon, wo er von dem künftigen Glück handelt, von der Zurückbringung der Gefangenschaft Juda's und Jerusalems (c. 3, 6.) und bezeichnet damit die Rückkehr derer in's Vaterland, die theils durch die Kriege unter fremde Völker zerstreut (c. 3, 7.), theils von Phöniziern und Philistern als Sclaven an die Griechen verkauft waren (c. 3, 9. 11.).

Während andere Länder dann als Wüsten daliegen, wird Juda und Jerusalem ewig bewohnt sein (c. 3, 24—25.). **Amos**, der dem Reiche Israel den Untergang verkündet und schon hinzufügt, wie die Bewohner Israels von ihrem Lande weg weit über Damascus hinaus in die Gefangenschaft geführt und unter die Völker zerstreut werden würden (c. 5, 27. 6, 7. 7, 17. 9, 9.), verheifst doch schon, dafs nicht ganz Israel umkommen werde (c. 3, 12. 9, 8.), dafs die Gefangenschaft Israels zurückgeführt, und die verwüsteten Städte wieder aufgebauet und in Ruhe und Glück wieder bewohnt werden sollen (c. 9, 14.). Bei **Hoseas**, der ebenfalls gegen Israel, c. 1. jedoch auch gegen Juda weissagt, heifst es schon, dafs die Söhne Juda's und Israels vereint aus dem fremden Lande zurückkommen werden (c. 1, 11.), ja, er nennt schon bestimmt Assyrien und Ägypten, woher sie wieder herbeieilen würden (c. 11, 10—11.). Und wenn Gott so die Gefangenschaft seines Volkes zurückführt (c. 6, 11.), dann wird das ganze Volk wieder zahlreich und blühend werden, was durch schöne Bilder aus der Natur wiederholt angedeutet wird (c. 14, 5—9. c. 6, 1—3.). **Micha** hebt diese zahlreiche Vermehrung des Volkes bei seiner Rückkehr noch deutlicher hervor. Er nennt aufser Assyrien und Ägypten auch schon Babel (c. 7, 12. c. 5, 10.), woher die Gefangenen zurückkehren sollen *). Es ist der Rest Israels und der Rest Juda's, der zu einer Menschenmenge, zu einem zahlreichen Volke (c. 2, 12. c. 4, 7. c. 5, 6.) wird, das an Stärke einem Löwen gleicht (c. 5, 7.). Zum Berge Zion wird dann die Herrschaft und das Königthum zurückkehren, und Jehova wird in Zion herrschen von nun an bis in Ewigkeit (c. 4, 7—8.). Bei **Jesaias** heifst es schon, dafs nur ein Rest, ein Stamm im Lande übrig

*) Die Erwähnung Babels schon zu so früher Zeit beim Micha ist also zu erklären: Babel war damals noch assyrische Provinz; allein die assyrischen Könige liebten, dahin besonders Colonien aus unterjochten Ländern zu schicken (vgl. 2 Kön. 17, 24. Jes. 23, 13.); auch galt Babel als sehr fernes Land; daher der Sinn der Stelle der ist: Wenn du auch nach Babel, in ein ganz fernes Land, weggeführt wirst, so wirst du auch da von Jehova befreit und gerettet werden (s. Stähelin, S. 58.).

bleibe bei der Vernichtung (c. 6, 13. 4, 3. 7, 22.), und dieser sich zu Jehova bekehren werde (c. 10, 20 — 22.). Von den Weggeführten aber wird ebenfalls nur der Rest aus allen vier Weltgegenden wiederkehren, und Gott selbst wird ihm eine Strafse bahnen durch Meer und Strom, auf der sie in ihr Vaterland zurückziehen können (c. 11, 11—12. 15—16.). Alle Eifersucht und aller Neid zwischen Juda und Ephraim ist dann verschwunden; vereint siegen sie über ihre Feinde und bilden Ein Ganzes (c. 11, 13—14.). Im zweiten Theil des **Sacharja** (c. 9—14.) heifst es von jenem Reste schon genauer, dafs er nur ein Drittheil des Volkes sein werde, und auch dieses Drittheil erst durch's Feuer geläutert werden müsse (c. 13, 8—9.). Die Weggeführten aber heifsen Gefangene der Hoffnung (c. 9, 11—12.); Gott wird sie erlösen aus ihrer Gefangenschaft und sammeln und zurückführen (c. 10, 6. 8.); denn sie bekehren sich in der Ferne (c. 10, 9.). Darum macht Gott sie wieder stark, und zwar beide, das Haus Juda's und das Haus Joseph's (c. 10, 6.); sie werden wieder zahlreich, wie sie gewesen (c. 10, 8.), ja mehr noch, sie vermehren sich also, dafs das Land nicht mehr für sie ausreicht (c. 10, 10.). Wunderbar führt sie Gott durch's Meer und durch Gefahren zurück (c. 10, 11.); sie werden siegen über ihre Feinde (c. 10, 6.) und wandeln im Namen Jehova's (c. 10, 12.). **Nahum**, der nur von Ninive's Untergang handelt, geht nicht näher auf die messianische Hoffnung ein, wohl aber **Zephanja**, bei dem es schon heifst, dafs das Überbleibsel des Volkes, wenn es zurückkehre, das Land der Nachbarn erobern und besitzen werde (c. 2, 7. 9.); es werde aber auch auf Jehova vertrauen und kein Unrecht mehr thun, noch Lügen reden (c. 3, 12—13.). Die Schmach, die jetzt auf ihm laste (c. 3, 18.), werde von ihm genommen werden; denn sie würden von Gott zum Preis und zum Ruhm in allen Landen ihrer Schmach, bei allen Völkern der Erde gemacht werden (c. 3, 19—20.), und zwar dadurch, dafs Gott sie zurückführe (c. 3, 20.); ja, die fremden Völker würden selbst sie zurück- und als eine Opfergabe Gott darbringen (c. 3, 10.). **Habakuk**, der es mit der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer und der Vergeltung dafür an ihnen zu thun

hat, schweigt von der Rückkehr; dagegen geht **Jeremias** wieder darauf ausführlicher ein, und die Hoffnung darauf ist weiter entwickelt. Er hält zunächst die bisher durch die Propheten ausgesprochene Verheifsung fest, dafs Gott die Weggeführten wieder nach Zion bringen, sie vermehren und glücklich machen werde (c. 3, 14. 16. c. 33, 6—7. c. 30, 3. 10. 18. c. 50, 19. c. 30, 19. c. 31, 4—6. c. 33, 6—7. 22.), dafs Juda und Israel vereint zurückkommen und das Land besitzen (c. 3, 18. c. 23, 8. c. 33, 7. c. 30, 3. c. 50, 4.), und dafs sie aus allen Ländern zurückkehren werden (c. 16, 15. c. 23, 3. 8. c. 32, 37. c. 46, 27—28.), dafs es aber auch nur die Überbleibsel sein würden, welche zurückkehrten (c. 3, 14. c. 23, 3. c. 31, 7.), und dafs diese sich erst zu Gott bekehrt haben müfsten (c. 3, 12—13. c. 24, 3—7. c. 29, 12—14. c. 50, 4—5. c. 31, 9.). Gerade hierauf, auf die Bekehrung des Herzens zu Gott und aufrichtige Bufse, legt Jeremias den Hauptnachdruck, sie wird bei ihm viel bestimmter noch als die Bedingung der Rückkehr hervorgehoben (s. Stähelin, S. 81.); ja selbst die fremden Nachbarvölker, wenn sie sich zu Jehova bekehren, sollen wieder in ihr Land zurückkehren (c. 12, 15—17.). Die Zeit bis zur Rückkehr aber giebt er schon ganz bestimmt auf 70 Jahre an (c. 29, 10. c. 25, 12.) und verheifst, dafs dann auch die Tempelgeräthe zurückgegeben werden sollen (c. 27, 21—22.). In der kurzen Weissagung des **Obadja** gegen die Edomiter ist die Rückkehr des Volkes nur kurz erwähnt; es wird, heifst es, seine Besitzthümer wieder einnehmen und das ganze Land wieder besitzen (v. 17. 19—21.). Beim **Ezechiel** dagegen, dem ersten Propheten im Exil, finden wir wieder Fortschritt in der Entwickelung dieser Hoffnung. Auch er verkündet zunächst wieder Rückkehr aus allen Ländern und Völkern, wohin Juda und Israel zerstreut sei (c. 11, 17. 20, 41. 28, 25. 39, 27. 34, 12—13.); aber er geht weiter, er spricht schon von einer Sichtung, die vorhergehen werde, da die Stolzen, Reichen und Übermüthigen unter den Weggeführten erst vertilgt werden müfsten (c. 34, 16.); dann aber solle Keiner in dem fremden Lande zurückgelassen werden (c. 39, 28.); Gott werde dann Allen ein einträchtiges Herz geben und

seinen Geist über sie ausgiefsen, werde das Herz von Stein aus ihrem Leibe entfernen und ihnen ein Herz von Fleisch geben, dafs sie in seinen Satzungen wandeln und seine Rechte halten (c. 11, 19—20. 36, 27—29.); er werde ihnen alle ihre Sünde vergeben, so dafs sie vor Beschämung über diese unverdiente Gnade Gottes verstummen (c. 16, 60—63., vgl. 20, 44.) und die Gröfse ihrer Sünden erst recht erkennen würden (c. 39, 26.). Sie würden dann, wenn sie zurückgekehrt wären, nicht mehr zwei Völker und zwei Königreiche, sondern Ein Volk unter Einem Könige sein (c. 37, 21—22.); die zerstörten Städte aber würden aus den Trümmern wieder aufsteigen (c. 36, 33—35.); sie würden voll sein von Menschenheerden, so grofs würde die Vermehrung des Volkes sein (c. 36, 37—38. 26.); auch das Vieh solle zahlreich vermehrt werden (c. 36, 10—11.), und die neuen Bewohner des Landes sollten nie wieder von Feinden geraubt und in Gefangenschaft geführt werden; sie und ihre Nachkommen sollten in Ewigkeit sicher im Lande wohnen (c. 28, 26. 34, 27. 28. 39, 26. 36, 12. 37, 25.), und Gottes Heiligthum werde ewiglich dann in ihrer Mitte sein (c. 37, 26. 28.). Wir sehen hier, wie im Exil die Hoffnung auf Rückkehr in's Vaterland immer schöner und reizender vor die Seele trat; denn es ist eine psychologische Erfahrung, dafs ein Gut, das man verloren hat, um so werthvoller, und ein Glück, das man in der Ferne sieht, um so reizender erscheint. Aber ebenso gewifs zeigt sich auch, wie im Exil der Prophet um so stärker die Nothwendigkeit erkannte, dafs erst eine Umwandlung des Herzens bei den Exulanten eintreten, und eine Aussonderung und Strafe der Bösen unter ihnen stattfinden müsse, ehe Gott die herrliche Rückkehr gewähren könne. Mehr noch zeigt sich die eben ausgesprochene Bemerkung bestätigt im **zweiten Theil des Jesaias**, wo gegen Ende des Exils, als die Aussicht auf wirkliche Rückkehr immer näher trat, und die lange gehegte Hoffnung ihrer endlichen Erfüllung entgegensah, diese Hoffnung selbst sich in die entzückendsten Farben kleidete. Bald, heifst es, erscheint die Rettung (c. 56, 1.); nur wegen der Frevler und Sünder unter dem Volke zögert sie noch; aber Gott wird

ihnen vergelten, und dann kommt für die bekehrten Sünder die Erlösung (c. 59.). Jehova und seine Herrlichkeit geht über ihnen auf (c. 60, 1—2.), Jehova's Heil geht auf wie Sonnenglanz, wie eine brennende Fackel die Rettung (c. 62, 1.). Gott selbst bahnt ihnen eine sichere, schöne Strafse zur Rückkehr durch die Wüste; die Berge sind geebnet, die Thäler erhöhet, und die Wüste selbst ist wasserreich und fruchtbar (c. 35, 7—8. 43, 2. 40, 3—4. 62, 10. 42, 16. 49, 11. 35, 3—10. 41, 18.). Nicht in Eile, wie auf einer Flucht (c. 52, 12.), sondern mit Freude und Frohlocken treten die Befreieten ihren Heimweg an (c. 35, 3—10. 55, 12.). Gott selbst zieht ihnen voran und folgt ihnen (c. 52, 12.); von allen Seiten und aus allen Weltgegenden eilen auf Gottes Ruf die Geretteten herbei (c. 49, 12. 17 — 18. c. 43, 5 — 6. c. 27, 12—13.); fremde Völker werden sie geleiten (c. 14, 2.), ja sie selbst auf ihren Armen und auf ihren Schultern herbeitragen (c. 49, 22. 60, 4. 9. 66, 12.); Jerusalem und alle Städte, die in Trümmern liegen, werden herrlich wieder aufgebauet (c. 44, 26. 49, 17. 58, 12. 60, 13. 61, 4.); Cyrus selbst stellt Jerusalem und den Tempel wieder her (c. 44, 28. 45, 13.); das ganze Land wird ein blühendes Eden, ein Garten Gottes (c. 51, 3.); schnell wird es wieder bevölkert (c. 66, 7—9.), ja für die Menge der Bewohner wird das Land selbst zu eng werden (c. 54, 1—3. 49, 19—20.); sie breiten weithin sich aus, vertreiben Völker und bevölkern öde Städte (54, 1—3.); der Reichthum und das Heil kommt wie ein Strom über Jerusalem (66, 12.); heidnische Völker, die sich bekehren, werden Israels Freunde (c. 44, 5.) und bauen mit ihren Schätzen Jerusalems Mauern (c. 60, 10.); sie bringen dieselben auch zum Gebrauch und Genufs des Volkes herbei und opfern zu Jerusalem (c. 60, 3. 5—7. 61, 6.); Könige und Fürsten dienen dem Volke (c. 60, 10. 49, 23.), und Fremde weiden die Heerden und übernehmen als Knechte die Arbeiten des Landbaus (c. 61, 5.); kein Feind vermag wieder etwas gegen das Volk (c. 54, 15—17. 62, 8—9. 65, 22. 26, 1.), und der Ruhm Israels übertrifft den aller Nationen (c. 61, 11. 9.). Jerusalem selbst aber überstrahlt Alles an Glanz und Herrlichkeit (c. 54, 11—12. 60, 17.), und Tag und Nacht ziehen

durch die geöffneten Thore die Schätze der Völker und die Könige mit ihrem Gefolge (c. 60, 11.).

Gegen eine so ideal gehaltene Hoffnung der Rückkehr bildete nun die Wirklichkeit und der ärmliche Zustand der zurückgekehrten Exulanten in Jerusalem einen traurigen Gegensatz. Der erste der drei Propheten nach dem Exile, **Haggai,** erwähnt auch die Rückkehr der noch nicht Zurückgekehrten gar nicht; **Sacharja** (c. 1—8.) verheifst indessen wieder, dafs Gott die noch im fremden Lande Zerstreuten vom Sonnenaufgang und Untergang auch noch zurückbringen werde (c. 8, 7—8.), und dafs der Überrest sich dann vermehren, und Jerusalem wieder eine reiche Bevölkerung erhalten solle, so dafs es bewohnt werde „als eine Stadt des platten Landes vor der Menge von Menschen und Vieh in seiner Mitte" (c. 2, 4.). Greise und Greisinnen sollen dann ein so hohes Alter erreichen, dafs sie sich auf Stäbe stützen müssen, und die Strafsen der Stadt sollen von spielenden Knaben und Mädchen erfüllt sein (c. 8, 4—5.). Man sieht, wie hier noch ein Mal die durch die traurige Wirklichkeit gelähmte Hoffnung ihre Schwingen zu entfalten sucht; allein wenngleich auch Esra mit einer zweiten Colonie aus dem Exil zurückkehrt, die Hoffnung auf eine überaus zahlreiche Rückkehr und Vermehrung des Volkes erstirbt allmählich. **Maleachi** erwähnt davon nichts mehr, und der viel spätere **Daniel** hat natürlich gar keine Veranlassung, davon noch zu reden.

Man ersieht hieraus klar, wie die Hoffnung auf Rückkehr der Gefangenen sich bis gegen Ende des Exils fortwährend steigert und ihren Höhenpunkt erreicht, als die Eroberung Babylons durch Cyrus ganz nahe bevorstand, wie aber von da ab, als die Rückkehr nicht den gehegten Erwartungen entsprach, auch dieser Theil der messianischen Hoffnung allmählich ganz aufgegeben wird. Dafs aber in diesem Theile nur irdische Hoffnungen vorliegen, die durch die geschichtlichen Verhältnisse des Volkes hervorgerufen wurden und sich auf den Wiederbesitz des theuren Heimathlandes bezogen, später aber keineswegs ihre vollständige Erfüllung fanden, wird kein Unbefangener leugnen wollen. Nur

das wird als ewig gültige Wahrheit, auf die der Geist Gottes auch in diesen irdischen Erwartungen hingeführt hat, anerkannt werden müssen, dafs als Bedingung zur Wiedererlangung der göttlichen Gnade die Bufse und Bekehrung des Herzens zu Gott bezeichnet wird. Sie wird freilich hier zunächst nur als Bedingung der Rückkehr in's Vaterland angesehen; allein diese tritt doch überall auch als das Werk der göttlichen Gnade hervor, und somit ist der Weg zur verzeihenden Gnade Gottes hier deutlich schon in der Bufse bezeichnet. Wir finden hier also die Grundbedingung zum Eintritt in das Himmelreich, wie es der Erlöser später stiftete, bereits hervorgehoben und anerkannt, und gerade das ist von aufserordentlicher Wichtigkeit.

Wir gehen jetzt zum zweiten Theile der messianischen Hoffnung über, um auch hier die fortschreitende Entwickelung zu verfolgen. Es ist

2) das äufsere Glück des neuen Staates.

Wohl läfst sich nicht immer diefs äufsere, dem Volke nach seiner Rückkehr verheifsene Glück streng getrennt halten von dem geistigen Heile, das damit verbunden ist, ja das oft als die Bedingung desselben hingestellt wird; allein die Propheten weisen doch auch so bestimmt auf jene grofsen äufseren Wohlthaten Gottes hin, die nach der Rückkehr eintreten würden, und man übersieht sie absichtlich oft so völlig oder deutet sie doch durch künstliche, allegorische Erklärung in einer den ursprünglichen und natürlichen Sinn so völlig verkennenden und entstellenden Weise, dafs es wohl der Mühe werth ist, auch hier den eigentlichen Sinn der prophetischen Verheifsungen zu erkennen und sie in ihrer stufenweisen Entwickelung zu verfolgen.

Zunächst ist es die neue Fruchtbarkeit des jüdischen Landes, die von den Propheten verheifsen und in immer gröfserer Ausführlichkeit und mit immer schöneren Farben geschildert wird; dazu kommt der ruhige, sichere Besitz des Landes, der beglückende Friede, die lange Lebensdauer und Ähnliches, was die Hoffnung auf die Zukunft immer reizender erscheinen läfst. Schon **Joel** verkündet nach der

Heuschreckenverwüstung eine glückliche, fruchtbare Zeit, in der Getraide, Most und Oel dem Volke von Jehova reichlich werde gegeben werden (c. 2, 19.); die Anger sollen grünen, alle Bäume, auch Feigenbaum und Weinstock, ihre Frucht bringen, und das Volk frohlocken über den reichen Erntesegen an Getraide, Most und Oel (c. 2, 21—25.); ja in jener glücklichen Zeit, heifst es, werden die Berge Most träufeln, die Hügel von Milch fliefsen, und alle Bäche Juda's von Wasser fliefsen, und ein Quell wird ausgehen vom Hause Jehova's und tränken das Thal Sittim (c. 3, 23.). **Amos**, der dieselbe Fruchtbarkeit nach der einstigen Rückkehr aus der Gefangenschaft verheifst, setzt schon hinzu, dafs die Zurückgekehrten fort und fort dieses Ernteglück geniefsen und nie wieder aus ihrem Vaterlande fortgerissen werden sollen (c. 9, 13—15.). Bei **Hoseas** wird weiter ausgeführt, wie die fruchtbaren Gefilde nie durch die Thiere des Feldes, durch die Vögel des Himmels und das Gewürm der Erde, also durch Thierfrafs, leiden sollen, auch kein Krieg sie ferner zerstören werde, da das Volk in völliger Sicherheit im Lande wohnen solle (c. 2, 18—22.). Das äufsere Glück des Volkes überhaupt aber, namentlich seine grofse Vermehrung, wird durch die lieblichsten Bilder aus der Natur bezeichnet (c. 14, 5—9. 6, 3. 14, 8.). **Micha** hebt den allgemeinen Frieden der Völker, der dann ungestört den reichen Ertrag des Feldes geniefsen lasse, noch mehr hervor. Die Nationen schmieden dann, heifst es, ihre Schwerter zu Hacken und ihre Speere zu Winzermessern, nicht hebt Volk gegen Volk das Schwert, und nicht lernen sie fürder den Krieg; ungestört wohnt dann ein Jeglicher unter seinem Weinstock und Feigenbaum (c. 4, 3—4., vgl. c. 5, 4.). Ausführlicher und idealer noch schildert **Jesaias** die herrliche Zeit. Das verwüstete Land wird in ein fruchtbares Gefilde umgewandelt; die Wüste wird zum Baumgarten, und der Baumgarten ist dem Walde gleich zu achten (c. 32, 15.); nahrhaft und fett ist des Ackers Frucht, die Heerden weiden auf weitem Anger, der Landmann ist so wohlhabend, dafs er seinem Vieh täglich gesalzenes Futter, d. i. wohlschmeckendes, als Leckerbissen, geben kann; das

Land ist wasserreich; denn von jeglichem hohen Berge und ragenden Hügel kommen Bäche, ja Wasserströme herab; das Licht des Mondes ist dann gleich dem Sonnenlicht, und das Sonnenlicht scheint siebenfach (c. 30, 23—25.); die reifsenden Thiere weiden bei den zahmen, und die wilden und gefährlichen legen ihre Natur ab (c. 11, 6—8.); in Ruhe, Sicherheit und Frieden lebt das Volk und wird nie wieder fortgeführt (c. 33, 6. 20. 32, 17—18.); denn Gott behütet es Tag und Nacht (c. 4, 5—6.), er ist der Gerechten Schutz (c. 33, 15—16.), er selbst schirmt Jerusalem statt aller Flüsse und breiter Gräben (c. 33, 21.). Auch **Sacharja** (c. 9—14.) verheifst Fruchtbarkeit in der messianischen Zeit (c. 9, 17. 10, 1.) und verkündet, dafs Jehova Doppeltes dem Volke wieder erstatten werde (c. 9, 12.). Jerusalem soll sicher bewohnt sein (c. 14, 11.), kein Bedrücker soll das Volk mehr überziehen; denn Gott selbst lagert sich für sein Haus gegen Heere (c. 9, 8.), kämpft gegen sie und giebt seinem Volke den Sieg; die Bewohner des Landes sind Kronensteine, die sich erheben, und deren Trefflichkeit und Schönheit grofs ist (c. 9, 14—17. 10, 5—6. 12, 6. 9.). Jehova selbst beschirmt Jerusalems Bewohner, und der Schwache unter ihnen, heifst es, ist zu selbiger Zeit gleich David, und das Haus David's gleich Gott, wie der Engel Jehova's vor ihnen her (c. 12, 8.). Bei **Nahum** wird, da Ninive's Zerstörung den Hauptinhalt bildet, das Glück der messianischen Zeit nur ganz kurz berührt. Juda, heifst es, soll nicht mehr gedemüthigt werden (c. 1, 12.), und Jehova wird Jacob's und Israel's Hoheit wieder herstellen (c. 2, 3.). **Zephanja** aber erwähnt, dafs auch der Landstrich der Philister am Meere zu Angern und Triften der Hirten und Schafhürden umgewandelt werden und dem Überbleibsel des Hauses Juda's gehören solle, dafs sie darauf weiden (c. 2, 6—7.); sie sollen fürder kein Übel mehr schauen (c. 3, 15.) und zum Ruhm und Preis bei allen Völkern der Erde werden (c. 3, 19. 20.). **Habakuk** hat keine Veranlassung, auf Schilderung der messianischen Zeit überhaupt einzugehen; um so mehr aber wieder **Jeremias.** Er schildert die Freude zu Jerusalem über die Fruchtbarkeit und den Se-

gen, der dann von Jehova über das Land verbreitet werden wird. Denn er spricht von den Zurückkehrenden: „Und sie kommen und jubeln auf der Höhe Zions und freuen sich über den Segen Jehova's, über Getraide und über Most und über Oel und über Schafe und über Rinder; und ihre Seele ist wie ein wasserreicher Garten, und sie werden sich fürder nicht kümmern. Dann freuet sich die Jungfrau im Reigen, und Jünglinge und Greise allzumal; und ich wandle ihre Trauer in Wonne und tröste sie und erfreue sie nach ihrem Kummer. Und ich labe die Priester mit Fett, und mein Volk sättigt sich meines Segens, spricht Jehova" (c. 31, 12—14.). In dem jetzt verwüsteten Lande werden überall dann zahlreiche Heerden weiden, in den jetzt verödeten Städten wird überall dann die Stimme der Freude und der Fröhlichkeit herrschen (c. 33, 10—13.). Alles, was verwüstet ist, auch die Paläste werden schöner wieder aufgebauet und in Ewigkeit nicht wieder ausgerottet und verwüstet werden (c. 30, 18. 31, 4—6. 27—28. 38—39.). Gott führt sein Volk dann zu seiner Ruhe (c. 31, 2.), Juda wird beglückt werden, und Israel sicher wohnen (c. 23, 6. 33, 16.); Gott labt die Verschmachtenden und sättigt alle Bekümmerten (c. 31, 25.); Sicherheit und Eintracht herrschen im Lande; denn Gott giebt Allen Ein Herz und Einen Wandel, ihn zu fürchten alle Zeit, auf dafs es ihnen wohl gehe und ihren Söhnen nach ihnen (c. 32, 37. 39.). Danklieder und die Stimme der Spielenden erschallen in dem neu erbauten Jerusalem (c. 30, 18—19.); das Volk wird sich schmücken mit Pauken und hervorgehen im Reigen der Tanzenden (c. 31, 4.); man wird sprechen: „Danket Jehova der Heerschaaren; denn gütig ist Jehova, denn ewig ist seine Gnade!" und Dankopfer werden dargebracht in Gottes Hause (c. 33, 11.). — Wird hiernach die Schilderung des Glücks nach der Rückkehr immer specieller, dramatischer, idealer, so wird sie diefs im Exil noch mehr; denn da **Obadja** jenes Glück gar nicht berührt, so kommen wir jetzt auf die im Exile wirkenden Propheten. **Ezechiel** malt die Fruchtbarkeit des Landes nach der Rückkehr (c. 36, 8—12. 34, 26—27. 29.), die Vermehrung von Menschen und Vieh (c. 36, 37—38.), die

Wiederherstellung des Zerstörten (c. 36, 33—36.), die Sicherheit des Wohnens auf ewige Zeiten (c. 28, 26. 34, 27. 28. 37, 25.), selbst die Vertilgung der wilden Thiere (c. 34, 25. 28.) noch weiter aus, wie denn eine gewisse prosaische Breite ihm überhaupt eigenthümlich, und seine Sprache mehr dem Inhalte, als der Form nach poetisch ist. Ja, in dieser breiteren Ausführlichkeit geht er selbst so weit, dafs er den neu in Jerusalem zu erbauenden Tempel schon nach allen seinen architektonischen Einzelnheiten genau beschreibt (c. 40—42.) und die neue Vertheilung des Landes unter die zwölf Stämme nebst den Grenzen ganz speciell bezeichnet (c. 47, 13 — c. 48, 29.). Eigenthümlich ist ihm aber auch die Erwartung, dafs alle Todten Israels wieder auferstehen werden, um an dem messianischen Heile Theil zu nehmen (c. 37, 1—14.). In dem Thale Josaphat bei Jerusalem soll diese Todtenauferstehung stattfinden, und er beschreibt sie auf durchaus sinnlich wahrnehmbare Weise. Es sind wirkliche Leiber mit Fleisch und Blut, welche die Todten wiedererhalten, um hier auf Erden wieder fortzuleben. Die Bekanntschaft mit der persischen Religionslehre des Zendavesta führte zunächst auf diese Idee (s. meine Unsterblichkeitslehre, S. 8 ff.). Anders, als Ezechiel, verfährt dagegen der Verfasser des **zweiten Theils des Jesaias;** bei ihm ist die ganze Schilderung des messianischen Glücks durchaus ideal gehalten; er geht darin weiter, als alle seine Vorgänger, und wir erreichen bei ihm den höchsten Höhepunkt aller Schilderung auch des äufseren Glücks nach der Rückkehr. Schon oben in dem ersten Theile der messianischen Hoffnung ist ausgeführt, wie überaus herrlich und glänzend er die Rückkehr selbst und die Wiederherstellung des neuen Staates beschreibt. Es heifst darüber weiter: Gott erbarmt sich Zions und macht ihre Wüste zu Eden und ihre Einöde zu einem Garten Gottes; Freude und Wonne findet sich darin, Lobgesang und Saitenspiel (c. 51, 3.). Ewige Freude ist auf dem Haupte der Befreiten; Wonne und Freude treffen ein; es fliehen Kummer und Seufzen (c. 51, 11., vgl. c. 66, 14.). Berge und Hügel sollen in Jubel ausbrechen (c. 55, 12.); denn das lange Verwüstete, der

Vorzeit Trümmer werden wieder aufgebauet (c. 44, 26. 52, 8. 61, 4.); doppelter Lohn wird dem Volke jetzt für seine Leiden (c. 61, 7.). Man frohlockt und preist die Gnade Gottes (c. 61, 10.); denn Glanz wird strahlen in dem neuen Jerusalem: Gold, Silber, Erz, Eisen (c. 60, 17.); die Mauern sind mit Sapphiren gegründet, die Steine in Bleiglanz gelegt, die Zinnen von Rubinen, die Thore von Karfunkelstein, der ganze Umfang aber mit köstlichen Edelsteinen geschmückt (c. 54, 11—12.). Kein Unreiner und Unbeschnittener soll hinfort Jerusalem betreten (c. 52, 1.). Könige und Fürstinnen sollen Jerusalem dienen und es bewahren (c. 49, 23. 60, 10.); kein Feind soll mehr gegen dasselbe etwas ausrichten (c. 54, 15—17.); die Völker kommen und die Könige zu seinem Glanze (c. 60, 3.), der Völker Schätze und des Meeres Reichthum werden ihm zugeführt, auf Kameelen wird Gold und Weihrauch gebracht (c. 60, 5—6., vgl. c. 66, 12.); aus der Ferne kommen die Völker, mit Schätzen beladen, und opfern zu Jerusalem (c. 60, 7.); Tag und Nacht strömen diese Schätze zu den offenen Thoren herein (c. 60, 11.), und das Volk soll sie besitzen und geniefsen (c. 61, 6. 45, 14. 66, 12.); es soll von den fremden Völkern auf dem Arme getragen und auf den Knieen geliebkost werden (c. 66, 12.). Diejenigen Völker und Könige aber, welche Jerusalem nicht dienen, werden untergehen (c. 60, 12.); keine Verwüstung und kein Untergang soll dagegen für Israel wiederkehren (c. 60, 18.); nicht sollen Fremde wieder sein Eigenthum und seine Früchte rauben und essen (c. 62, 8—9. 65, 22.); es soll ewig nun das Land besitzen (c. 60, 21.), und Fremde sollen seine Knechte, nämlich seine Hirten, Ackerleute und Winzer, sein (c. 61, 5.); Heil und Ruhm vor allen Nationen läfst Gott dem Volke sprossen (c. 61, 11.); denn alle Nationen werden erkennen, dafs es mit seinem Samen von Jehova gesegnet sei (c. 61, 9.). Kein plötzlicher, kein gewaltsamer Tod wird dann das Leben verkürzen (c. 65, 20.), Alle sollen ein hohes Alter erreichen (c. 65, 22—23.), ihre Kinder und Spröfslinge bleiben ihnen und sterben nicht (c. 65, 23.); denn ein neuer Himmel und eine neue Erde wird von Gott geschaffen (c. 65, 17. 66, 22.). — Weiter aber noch, als diese Verheifsung, geht die

des Verfassers von c. 24—27. Bei ihm heifst es nicht blofs, dafs auch die Todten Jehova's, d. i. die frommen Israeliten, dann wieder aufleben, und die Erde die Schatten wiedergebären werde (c. 26, 19.), sondern er verheifst sogar, Jehova werde dann den Tod selbst auf ewig vernichten und die Thränen von jeglichem Antlitz wischen (c. 25, 7—8.) (s. meine Unsterblichkeitslehre, S. 8—11.).

Nach dem Exile nun, da von allen diesen begeisterten Hoffnungen keine in Erfüllung ging, ja selbst Dürre und Mifswachs statt der gehofften Fruchtbarkeit eintrat, stellt **Haggai** jenen Mifswachs als gerechte Strafe Gottes für den unterlassenen Tempelbau dar (c. 1, 10—11. 2, 16—19.). Erst von nun an, da man seinem Rufe folgte und am Tempel weiter bauete, erst von diesem Tage an, heifst es, werde Gott segnen (c. 2, 19.). Eine weitere und bestimmtere Verheifsung und Schilderung einer fruchtbaren, glücklichen Zeit fehlt bei ihm ganz. Man sieht, wie die Zeitverhältnisse jene begeisterten Hoffnungen auf äufseres Glück jetzt niedergedrückt hatten, und diese daher fast ganz von Haggai aufgegeben sind. Nur an Einer hält er fest und führt sie selbst weiter aus. Es ist diefs die glänzende Wiederherstellung des Tempels zu Jerusalem. Während die früheren Propheten mehr die glänzende Wiederherstellung der Stadt überhaupt verkünden, verheifst Haggai nur die des Tempels. Noch eine kleine Zeit, spricht er, so erschüttere ich den Himmel und die Erde und das Meer und das trockene Land, und ich erschüttere alle Nationen, und es kommen die Kostbarkeiten aller Nationen, und ich erfülle diefs Haus mit Herrlichkeit, spricht Jehova der Heerschaaren; mein ist das Silber, und mein ist das Gold. Gröfser soll dieses Hauses letzte Herrlichkeit, denn die erste sein, und an diesem Orte will ich Frieden schaffen (c. 2, 6—9., vgl. 2, 3.). Danach also soll die Herrlichkeit des neuen Tempels die des Salomonischen noch übertreffen. Einige Hoffnungen mehr, als Haggai, nimmt **Sacharja** (c. 1—8.) aus der früheren Zeit wieder auf. Gott eifert, heifst es bei ihm, für Jerusalem (c. 1, 14. 8, 2.) und kehrt sich mit Erbarmen zu ihm (c. 1, 16.); die Städte Juda's sollen noch überfliefsen vom Guten (c. 1, 17.);

Fruchtbarkeit und friedlicher Genufs der Früchte kommt wieder; denn ein Jeglicher wird seinen Freund einladen unter den Weinstock und unter den Feigenbaum (c. 3, 10.); der Weinstock giebt seine Frucht, und die Erde ihren Ertrag, und der Himmel giebt seinen Thau; Gott aber läfst den Überrest des Volkes dieses Alles besitzen (c. 8, 12.). Ja, Gott selbst will der Stadt eine feurige Mauer sein ringsum und will zur Herrlichkeit werden in ihrer Mitte (c. 2, 5.); das Volk soll über seine früheren Feinde herrschen (c. 2, 8—9.); Entfernte werden kommen und am Tempel Jehova's bauen (c. 6, 15.), und die Bewohner der Stadt werden ein hohes Alter erreichen und zahlreiche Nachkommenschaft sehen (c. 8, 4—5.). Ebenso nimmt **Maleachi** noch ein Mal die Verheifsung fruchtbarer Zeiten wieder auf. Gott wird des Himmels Fenster aufthun, heifst es, und dem Volke Segen ausschütten bis zum Übermafs (c. 3, 10.). Er wird den Thierfrafs abwehren, dafs nicht verderbe des Landes Frucht, und nicht fehltrage der Weinstock des Feldes (c. 3, 11.). Das Land soll ein Land der Lust sein, und alle Völker sollen Israel selig preisen (c. 3, 12.). — So weit gehen die Verheifsungen äufseren Glückes bei den Propheten; denn das viel später entstandene Buch **Daniel** hat davon nur insofern noch etwas beibehalten, als es den Juden in der Zeit der Drangsal durch die Syrer ein ewiges, unzerstörbares Reich, das mit dem Tode des Antiochus IV. als messianisches Weltreich eintreten werde, verheifst (c. 2, 44. 7, 14. 18. 22. 27. 26.). Viele der Entschlafenen werden dann von den Todten auferstehen, die Einen zum ewigen Leben, die Andern zur Schande und zum ewigen Abscheu (c. 12, 2.). Aber die Verständigen werden dann glänzen wie der Glanz der Veste, und die, welche die Vielen zur Gerechtigkeit geführt, wie Sterne ewiglich und immerdar (c. 12, 3.). Man sieht, wie hier die Erwartung äufseren Glücks zur messianischen Zeit im Laufe der Jahrhunderte schon anders und mehr geistig gefafst ward, so dafs das messianische Weltreich, wie es nach Daniel erwartet wurde, nicht mehr rein irdischer Art und Natur war; denn die Todtenauferstehung,

wie sie hier schon mit einem Gericht verbunden gedacht wird, und der Messias, der hier in den Wolken des Himmels erscheint (c. 7, 13.), weist auf eine viel weiter gehende Entwickelung messianischer Vorstellungen hin, als wir sie früher gesehen. Während sonst nur die irdische Natur des neuen Reiches festgehalten wurde, und die Erwartungen, wenngleich ideal, doch nur auf irdisches Glück und Heil hinwiesen: so ist bei Daniel zwar auch noch ein Reich hier auf der Erde festgehalten; allein es erscheint doch auch zugleich schon von überirdischer Art, da Ewigkeit seiner Dauer und unvergängliche Freuden nach der Todtenauferstehung hier auf Erden stattfinden sollen.

Gerade diese zuletzt bemerkte Thatsache erklärt es aber, wie man sich allmählich gewöhnte, viele der früheren Weissagungen von irdischem Glück zur messianischen Zeit allegorisch auf die Freuden des zukünftigen, ewigen Jerusalems, auf die Freuden des Himmels, zu deuten, während man andere, die diese Deutung nun ein Mal trotz aller angewandten Mühe nicht zuliefsen, bei Seite liegen liefs und völlig ignorirte. Halten wir dagegen mit aller Entschiedenheit fest, was die Propheten wirklich an äufserem messianischen Glück erwarteten: so können wir nicht anders, als offen und ehrlich gestehen, dafs diese ihre Erwartungen nicht in Erfüllung gegangen sind und also immer nur als Mittel, Träger und Vorbereiter für die höhere Wahrheit, die in Christo erscheinen sollte, angesehen werden können. Denn mit einigen Theologen zu sagen, alle jene irdische Herrlichkeit Jerusalems könne und werde noch erscheinen, und die Erfüllung dieser Weissagungen sei nur noch nicht eingetroffen, werde es aber noch ganz gewifs, ist eine zu verkehrte Behauptung, als dafs besonnene und unbefangene Theologen darauf nur irgend einen Werth legen sollten. Der nachgewiesene Fortschritt aber, der sich in der Entwickelung auch dieser nur auf irdisches Glück gehenden Hoffnung zeigt, beweist ebenfalls, wie die allmähliche, stufenweise Fortbildung der messianischen Hoffnung überhaupt nicht geläugnet werden kann.

§. 9.

Fortsetzung 1.

Wir kommen jetzt zu dem dritten Theile der messianischen Hoffnung. Es ist

3) das geistige Heil des Volkes,

welches nach der Rückkehr stattfinden soll. Es gehört dahin die völlige Bekehrung des Volkes zu Gott, sowie die aller fremden Nationen, die Vergebung der Sünden, die Ausgiefsung des heiligen Geistes, die Errichtung eines neuen Bundes mit Gott, die innige Gemeinschaft mit ihm und die Tugend und Frömmigkeit Aller, wobei ebenfalls ein stufenweiser Fortschritt in den einzelnen Verheifsungen und eine immer gröfsere Ausführlichkeit und Bestimmtheit derselben gar nicht zu verkennen sind. Gerade in diesem Theile der messianischen Weissagungen finden wir die deutlichsten Ahnungen und die bestimmtesten Ankündigungen des vom Erlöser gestifteten Reiches Gottes, und hier die vorbereitende Wirksamkeit des göttlichen Geistes verkennen, heifst, mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht hören wollen. Gehen wir jedoch jetzt näher auf die Entwickelung dieses Theils der messianischen Hoffnung ein!

Bei **Joel** finden wir am Schlusse zuerst den Gedanken, der später immer mehr von den Propheten entwickelt und hervorgehoben wird; es ist die Verheifsung: „Und ich erlasse ihre Schuld, die ich nicht erliefs" (c. 4, 21.). Diese Sündenvergebung aber ist verbunden mit der Ausgiefsung des Geistes Gottes über das ganze Volk (c. 3, 1—2.); denn dafs die Worte hier nicht auf alle Menschen, sondern nur auf das jüdische Volk sich beziehen, zeigen die v. 1. vorkommenden Suffixa, für die v. 2. der Artikel steht (s. Stähelin, S. 31.). Die Worte aber heifsen: „Und es geschieht hernachmals, ich werde meinen Geist ausgiefsen über alles Fleisch, und es prophezeien eure Söhne und eure Töchter; eure Ältesten träumen Träume, eure Jünglinge schauen Gesichte (v. 1.). Und auch über die Knechte und

Mägde giefs' ich aus in selbigen Tagen meinen Geist" (v. 2.). Danach soll das ganze Volk in der messianischen Zeit mit Gott in der innigsten Gemeinschaft stehen, da Jeder, vom Geiste Gottes beseelt, ein Prophet sein werde. Gott selbst aber wohnt dann zu Jerusalem auf seinem heiligen Berge (c. 4, 17.), und wer seinen Namen anruft, der wird gerettet (c. 3, 5.). Ob hier eine Bekehrung auch der Heiden, oder nur der Abtrünnigen unter dem jüdischen Volke gemeint sei, bleibt zweifelhaft; doch scheint das Erstere hier mitangedeutet, da es auch c. 4, 18. heifst, dafs ein Quell vom Hause Jehova's ausgehen und das Thal Sittim (ein heidnisches Gebiet im Moabiterlande) tränken werde, womit allegorisch doch auf die Bekehrung eines heidnischen Stammes nicht undeutlich hingewiesen wird. Indessen sind diefs immer nur allgemeine und unbestimmtere Andeutungen einer einstigen Bekehrung der Heiden, die später erst klar und bestimmt ausgesprochen wird. Bei **Amos**, der vorzugsweise Strafreden gegen Israel enthält, findet sich nur die allgemeine Verheifsung fruchtbarer und glücklicher Zeiten (c. 9, 13 ff.), ohne dafs er auf zu erwartendes geistiges Heil noch besonders hinweist; nur das ist als weitere Entwickelung der messianischen Hoffnung überhaupt bei ihm zu merken, dafs er das Heil bestimmt an das Reich Juda und die Wiederherstellung des davidischen Hauses daselbst anknüpft (c. 9, 11.). **Hoseas**, der die Wiedervereinigung beider Reiche zur messianischen Zeit verkündet (s. oben), sagt, dafs die Zurückkehrenden dann Söhne des lebendigen Gottes, Volk Gottes, Begnadigte heifsen würden (c. 1, 11. 2, 1.), und dafs sie Jehova, ihren Gott, suchen würden und David, ihren König, und hineilen zu Jehova und seinem Segen in der Folge der Zeiten (c. 3, 5.), womit doch offenbar schon wahre Gottesfurcht, Tugend und Frömmigkeit bezeichnet sind, die zur messianischen Zeit allgemein herrschen würden. Bei **Micha** wird schon die Sündenvergebung, die dem Überbleibsel des Volkes zu Theil werden solle, stärker hervorgehoben und ausführlicher als erstes Erfordernifs messianischen Heiles genannt, als beim Joel. Gott, heifst es, wird Sünde vergeben und Frevel dem Überbleibsel seines Eigenthums über-

sehen. Nicht ewig hält er seinen Zorn fest; denn Gefallen hat er an Gnade. Er wird sich des Volkes wiederum erbarmen, seine Vergehungen unterdrücken und alle seine Sünden in des Meeres Tiefe werfen. Er erweist Treue und Huld, wie er den Vätern geschworen seit den Tagen der Vorzeit (c. 5, 18—20.). Von der Bekehrung anderer Völker zu Jehova aber heifst es schon ganz bestimmt: „Und es gehen viele Nationen und sprechen: „„Auf, lafst uns hinanziehen zum Berge Jehova's und zum Hause des Gottes Jacob's, und er soll uns lehren seine Wege, und wir wollen wandeln in seinen Pfaden!"" Denn von Zion wird ausgehen Belehrung, und das Wort Jehova's von Jerusalem" (c. 4, 2., vgl. 7, 12. 17.). Zu bemerken ist hierbei jedoch, dafs es bei Micha nicht heifst, dafs die bekehrten Völker von den Juden vorherbesiegt und unterworfen werden sollen. Dieselbe Weissagung übrigens wird von **Jesaias** aufgenommen (c. 2, 2—3.); allein er sagt auch schon bestimmt, dafs alle Völker einst nach Jerusalem strömen würden (v. 2., vgl. c. 11, 10.), und dafs die ganze Erde von Gottes Herrlichkeit voll sei (c. 6, 3.). Die Neubekehrten aber gehören defshalb noch nicht zum jüdischen Volke, sondern bleiben in ihrer bürgerlichen Stellung (c. 19, 18—25. 23, 17—18.). Zu den Neubekehrten gehören schon ganz bestimmt die Tyrier, Assyrer und Ägyptier, von denen es heifst, dafs der Tyrer Reichthum dann Jehova heilig sein, und davon den Priestern und Leviten ihr Antheil zufliefsen werde (c. 23, 18.); von den Ägyptiern aber wird gesagt, dafs in fünf ihrer Städte Kanaan's Sprache werde geredet, und bei Jehova werde geschworen werden (c. 19, 18.), ja dafs die Ägyptier alle, durch Jehova's Hülfe für ihn gewonnen, Gott erkennen, ihm Schlacht- und Speisopfer bringen und ihm Gelübde geloben und erfüllen werden (c. 19, 20—22.); auch werde ein Altar Jehova's inmitten Ägyptens stehen (c. 19, 19.); von den Assyrern aber heifst es ebenfalls, dafs sie Gaben für Jehova nach Jerusalem bringen werden (c. 18, 7., vgl. c. 19, 23—25.). Was nun aber die Sündenvergebung betrifft, so spricht Jesaias schon mit heiliger Zuversicht: „Wenn eure Sünden wie Scharlach sind, wie Schnee sollen sie weifs werden; wenn sie roth

sind wie Purpur, wie Wolle sollen sie werden" (c. 1, 18.); und: „dem Volke, das darin (im Lande) wohnt, ist seine Sünde verziehen" (c. 33, 24.). Von der Frömmigkeit und Tugend aber, die dann unter dem Volke herrschen würden, giebt er ebenfalls schon eine genauere Schilderung. Jeglicher, der zum Leben aufgeschrieben ist in Jerusalem, wird heilig heifsen (c. 4, 3.). „Nichts Böses und nichts Verderbliches", heifst es, „thun sie (die Geretteten) auf meinem ganzen heiligen Berge; denn voll ist das Land von Erkenntnifs Jehova's, wie die Wasser das Meer bedecken" (c. 11, 9.). Preis- und Lobgesänge ertönen dann in Zion dem Herrn; denn Gott selbst ist dann in des Volkes Mitte (c. 12, 1—6.); man wird Gottes Namen heiligen und den Gott Israels verehren; die verirrtes Geistes sind, lernen Weisheit, und die Widerspenstigen nehmen Lehre an (c. 29, 23—24.); Recht und Gerechtigkeit waltet, und das ganze Volk wird weise und gottesfürchtig sein (c. 32, 1—5.); denn der Geist aus der Höhe ergiefst sich über dasselbe (c. 32, 15.). Bei **Sacharja** im zweiten Theile (c. 9—14.) wird dieser Geist schon näher bezeichnet als solcher, der zunächst die tiefste Reue wirkt. Denn es heifst: „Dann giefse ich über das Haus David's und über Jerusalems Bewohner den Geist der Gnade und des Flehens aus, und sie blicken hin auf mich, den sie durchbohrt haben, und beklagen ihn, wie man den einzigen Sohn beklaget, und weinen bitterlich über ihn, wie man bitterlich weinet über den Erstgeborenen" (c. 12, 10.). In dieser Stelle kann ich nur das tiefste Schmerzgefühl der Reue ausgedrückt finden, das auch in den folgenden Versen weiter bezeichnet ist (v. 11—13.). Darum heifst es auch gleich im ersten Verse des folgenden Capitels, dafs Gott für Reinigung von den Sünden selbst sorgen werde; denn ein Quell soll aufgethan werden für das Haus David's und für Jerusalems Bewohner, für Sünde und Unreinigkeit (c. 13, 1.), offenbar, um diese nun fortzuschaffen; denn Götzendienst und falsche Propheten sollen nun aufhören (c. 13, 2—6.); das Volk wandelt im Namen Jehova's (c. 10, 12.). Jehova selbst ist dann König über die ganze Erde; denn zu selbiger Zeit ist Jehova, heifst es, einzig, und sein Name einzig (c. 14, 9.);

lebendiges Wasser wird dann hervorgehen aus Jerusalem, die Hälfte davon in's östliche Meer, und die Hälfte davon in's westliche Meer (c. 14, 8.). Die Bekehrung aber, die hierdurch bildlich bezeichnet ist, wird auch eigentlich und ausführlich beschrieben. Eine grofse Niederlage aller Völker, die wider Jerusalem gezogen sind, und die Gott geschlagen hat (c. 14, 12 ff.), ist das Mittel zur Bekehrung des Überrestes. Denn es heifst, dafs die Übriggebliebenen von all den Völkern, welche gekommen wider Jerusalem, Jahr für Jahr heranziehen würden, um anzubeten vor dem Könige, Jehova der Heerschaaren, und zu feiern das Fest der Laubhütten (c. 14, 16.), und wer nicht heranziehe von den Geschlechtern der Erde zur Feier dieses Festes, werde durch Dürre und Mifswachs gestraft werden (c. 14, 17—19.); auch den Ägyptiern, wenn sie nicht kämen, werde es also ergehen (c. 14, 18. 19.); alle Rosse und Kochgeräthe zu Jerusalem aber würden dann Jehova heilig sein (c. 14, 20—21.). Die specielle Anführung eines bestimmten Festes und die Strafe für diejenigen Völker, welche nicht zur Feier des Festes erscheinen, ist hier offenbar schon eine weitere Entwickelung der Hoffnung auf die Bekehrung aller Völker. **Nahum** erwähnt davon, wie überhaupt von dem zu erwartenden geistigen Heile gar nichts, und Stähelin bemerkt daher über ihn, dafs er offenbar auf einer niederern Stufe der Einsicht gestanden habe, als die übrigen Propheten, da er blofs die Macht Gottes, nicht aber seine Liebe und Gnade erwähne, auch von einer Bekehrung Assyriens, dem er doch den Untergang verkünde, nichts sage (Stähelin, S. 70.). Bei **Zephanja** dagegen ist abermals neue und weitere Entwickelung. Auch er verheifst zunächst, dafs Gott alle Götter der Erde vernichten, und ein Jeglicher von seinem Orte her vor Gott anbeten werde, ja er setzt hinzu: alle Inseln der Heiden (c. 2, 11.). Das Mittel aber zur Bekehrung der Völker ist nicht das Strafgericht an sich, sondern Gottes freie Gnade und Liebe; denn es heifst: „denn alsdann (nach der Strafe) wende ich den Völkern zu reine Lippen, dafs sie alle Jehova's Namen anrufen, ihm dienen einmüthiglich" (c. 3, 9.). Gott also wirkt hier aus freier Liebe durch sei-

nen Geist in den Herzen der Völker und bekehrt sie; nicht, wie bei Joel, wird der Geist Gottes nur über das jüdische Volk ausgegossen, sondern auch bei andern Völkern wirkt er zu ihrer Bekehrung (vgl. Stähelin, S. 74—75.). Die Überbleibsel Israels aber werden sich dann auszeichnen durch Demuth, Frömmigkeit und Tugend; sie werden sich nicht mehr stolz überheben, als armes und geringes Volk auf Jehova's Namen vertrauen und kein Unrecht üben, noch Lügen reden (c. 3, 11—13.). Jehova aber wird hinfort Israels König sein in seiner Mitte, er wird der Held sein, der hilft, und sich des Volkes freuen (c. 3, 15. 17.). Bei **Habakuk** finden wir wieder keinen weiteren Fortschritt. Er hält nur fest, dafs die Erde voll werden solle von Erkenntnifs der Herrlichkeit Jehova's, wie die Wasser das Meer überdecken (c. 2, 14.), und als Mittel dazu ist der Fall des chaldäischen Reiches angesehen, da dann die Juden zurückkehren, und die andern Völker ebenfalls das Joch der Chaldäer abschütteln und sich bekehren würden (vgl. Stähelin, S. 83.). Auch **Jeremias**, der mehr mit des eigenen Volkes Unglück und dem Gedanken, dafs es wieder begnadigt werde, beschäftigt ist, kommt selten auf die Bekehrung fremder Völker. Er erwähnt sie zwar (c. 3, 17. 30, 8—9.); allein er fügt nichts Neues hinzu. Dagegen hebt er den Gedanken bei der künftigen Begnadigung des Volkes zuerst hervor, dafs Gottes Gnade der menschlichen Schwachheit zu Hülfe kommen müsse, um eine Umwandlung des Sinnes und Herzens zu bewirken. Gott, sagt er, wird einen neuen Bund mit dem Hause Israels und mit dem Hause Juda's schliefsen (c. 31, 31.), und von diesem neuen Bunde heifst es: „Diefs ist der Bund, den ich schliefsen will mit dem Hause Israels nach selbigen Tagen, spricht Jehova: ich lege mein Gesetz in ihr Inneres, und in ihr Herz schreib' ich es, und ich will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein. Und sie werden nicht mehr einer seinen Nächsten und einer seinen Bruder lehren, sprechend: Lernet Jehova kennen! Denn Alle werden mich kennen, so Klein als Grofs, spricht Jehova; denn ich werde ihre Vergehung vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken" (c. 31, 33—34.). Von Gott also geht diese

Umwandlung des Sinnes aus; er bewirkt sie. Die Vergebung der Sünden aber wird wiederholt als freier Act der göttlichen Gnade erwähnt. Denn „ich reinige sie", heiſst es, „von all ihrer Vergehung, wodurch sie wider mich gesündigt, und verzeihe alle ihre Vergehungen, wodurch sie wider mich gesündigt und von mir abgefallen" (c. 33, 8.). Und: „in selbigen Tagen und zu selbiger Zeit, spricht Jehova, wird man die Schuld Israels suchen, und sie ist nicht da, und die Sünden Juda's, und sie werden nicht gefunden; denn ich verzeihe denen, die ich übrig lasse" (c. 50, 20.). Jener Bund aber, den Gott mit dem Volke dann schlieſst, soll ein ewiger sein, der nicht vergessen wird (c. 50, 5.); denn es heiſst ganz bestimmt: „Und ich schlieſse mit ihnen einen ewigen Bund, daſs ich nicht von ihnen lassen will, ihnen Gutes zu thun; und meine Furcht leg' ich in ihr Herz, daſs sie nicht von mir weichen" (c. 32, 40.). So bleibt Gottes Gnade ihnen also für immer, und seine Segnungen hören nie auf, weil Gott selbst ihnen die Gottesfurcht in's Herz legt (vgl. c. 32, 41.). Und da Gott ihnen die Sünde ganz und völlig vergeben, so soll sie auch an ihren Kindern nicht mehr gestraft werden, sondern ein jedes von diesen soll hinfort nur für seine eigenen Sünden Strafe leiden (c. 31, 29—30.). Merkwürdig aber ist es, daſs es von der Verehrung Jehova's in jener messianischen Zeit schon heiſst: „In selbigen Tagen wird man nicht mehr sprechen von der Lade des Bundes Jehova's, und sie wird Keinem in den Sinn kommen, und man wird ihrer nicht gedenken, noch sie vermissen, noch wird eine andere gemacht werden" (c. 3, 16.). Danach verheiſst Jeremias schon einen inneren, rein geistigen Cultus, bei dem die Wichtigkeit der Bundeslade, des heiligsten Geräthes im Tempel, geläugnet wird. Die ganze Nation soll sich mit Gott durch die Vergebung der Sünden und ächte Frömmigkeit, bei der die Gebote Gottes einem Jeden in's Herz geschrieben stehen, in der innigsten Gemeinschaft fühlen, so daſs ein Jeder aus Liebe und Dankbarkeit mit ganzem Herzen Gott dient. Dann aber können auch die Heiden um so leichter sich bekehren und an diesem geistigen Cultus Antheil nehmen, da diese innere, reine Gottesverehrung dann

die Hauptsache ist. Darum heiſst es auch: „Zu selbiger Zeit wird man Jerusalem nennen Thron Jehova's, und es werden sich zu ihr alle Völker versammeln um des Namens Jehova's willen; und sie werden nicht mehr dem Starrsinn ihres bösen Herzens nachwandeln" (c. 3, 17.). So finden wir denn beim Jeremias einen wesentlichen Fortschritt und einen viel tiefern Blick in das Wesen des Reiches Gottes, als bei allen seinen Vorgängern. Der ihm gleichzeitige **Obadja** hat davon nichts, ja selbst die Bekehrung der Heiden erscheint bei ihm bloſs angedeutet, da es heiſst, daſs Jehova die Herrschaft oder das Königthum gehören werde (v. 21.). Einen neuen Fortschritt dagegen entdecken wir wieder beim **Ezechiel**, der noch tiefer, als Jeremias, die Verdorbenheit des menschlichen Herzens erkennt und die Hülfe des göttlichen Geistes zur Buſse noch stärker hervorhebt. Auch er verheiſst einen ewigen Bund, den Gott errichten werde (c. 16, 60. 62.), und den er bestimmter einen Bund des Friedens nennt (c. 37, 26. 34, 25.). Hauptsache dabei aber ist die Vergebung der Sünden (c. 16, 63. 20, 44.), welche das Volk mit Beschämung erfüllen solle (c. 16, 63. 39, 26.), so daſs es selbst Ekel haben werde vor all den Übelthaten, die es verübt (c. 20, 43.). Um aber die Sünden vergeben zu können, wird Gott dem Volke ein neues Herz und einen neuen Geist geben (c. 36, 26. 11, 19.); er wird seinen Geist in ihr Herz geben und ihn ausgieſsen über sie (c. 36, 27. 39, 29.); er wird das steinerne Herz aus ihrem Leibe wegnehmen und ihnen ein fleischernes geben (11, 19. 36, 26.). Gerade hierin zeigt sich die tiefere Erkenntniſs des menschlichen Herzens; denn gerade die Herzenshärtigkeit und Verstocktheit, die trotz aller Winke und Mahnungen Gottes auf dem eigenen bösen Willen und dem verkehrten Wege beharrt, ist schuld, daſs Buſse und Bekehrung so schwer wird. Selbst aber ändert das der Mensch nicht, wenigstens nicht allein; Gottes Werk ist es; er giebt, wie Ezechiel sagt, erst das fleischerne Herz, das empfänglich ist für Gottes Wort und Gebot, und er thut dieſs durch seinen Geist. Ist dieſs aber geschehen, so kommt auch, was Ezechiel hinzusetzt, daſs sie nämlich (die Geretteten) in Gottes Satzungen wandeln

und seine Rechte beobachten und sie halten, und sie sein Volk sein werden, und er ihr Gott (c. 11, 20. 36, 27. 37, 27.). Das ganze Haus Israel wird dann Gott dienen, heifst es, so viel ihrer im Lande sind, und Gott wird sie wohlgefällig annehmen (c. 20, 40.) und sein Angesicht nicht mehr vor ihnen verbergen (c. 39, 29.); Gottes Heiligthum wird dann ewiglich in ihrer Mitte bleiben, und seine Wohnung soll bei ihnen sein (c. 37, 26—28.). Jehova, der das Volk gereinigt hat von all seiner Unreinigkeit (c. 36, 25.), wird es dann weiden als ein guter Hirte (c. 34, 11—16.); er wird Herrliches schaffen im Lande der Lebendigen, d. i. hier auf Erden im Gegensatz der Unterwelt (c. 26, 20., vgl. c. 32, 24. 25.); auch alle Verstorbenen des Volkes sollen dann wieder lebendig gemacht werden (c. 37, 1—14.; s. oben), und die fremden Völker werden Gott erkennen und ihm dienen (c. 36, 23. 20, 41.). Als Mittel aber zur Bekehrung der Völker wird der Untergang der Völker Gog und Magog (c. 38. u. 39.) in Palästina angesehen; dann werden die Völker Jehova's Macht erkennen und ihn verehren (c. 38, 16. 23. 39, 7. 21. 23. 27.). Das schöne Bild der Tempelquelle (c. 47, 1—12.), die nach Osten in's todte Meer fliefst, das dadurch gesund wird, und an der Alles fröhlich gedeihet, kann ebenfalls als Allegorie auf die von Jerusalem ausgehende wahre Religion betrachtet werden; doch tritt die eigentliche Bedeutung des Ganzen nicht klar genug hervor, und man könnte jenes Bild ebensowohl nur als eine dem Ezechiel eigene Ausmalung der fruchtbaren, glücklichen Zeit, die da kommen soll, ansehen. Im **zweiten Theile des Jesaias** nun wird zwar, was von der Sündenvergebung bisher dagewesen, nicht durch besondere Zusätze noch erweitert, die Lehre von der Verbreitung der wahren Religion aber viel weiter als bisher entwickelt. Es gehört diese letztere ganz besonders mit zu den begeisterten Hoffnungen, welche gerade diesen Verfasser vor allen andern auszeichnen. Trösten sollen zunächst die Propheten das im Exile schmachtende Volk, trösten mit der Verkündigung, dafs durch die Strafe Israels Schuld bezahlt, d. i. gesühnt, sei, da es für alle seine Sünden nun das Doppelte aus Jehova's Hand an Strafe empfangen habe

(c. 40, 1—2., vgl. c. 27, 9.). Gott selbst tilgt nun um seinetwillen des Volkes Missethaten, und seiner Schuld gedenkt er nicht (c. 43, 25.); er verwischt wie Nebel seine Missethaten und wie Gewölk seine Sünden (c. 44, 22.); der Geist Gottes und sein Segen wird ausgegossen über das Volk (c. 44, 3.); einen ewigen Bund gewährt Gott ihnen (c. 55, 3. 61, 8.), einen Friedensbund (c. 54, 10.); Gottes Strafgerichte sollen nie wiederkehren; denn sowie Gott schwur, dafs die Gewässer Noah's nicht wieder über die Erde kommen sollten, also schwört er, nicht mehr auf Israel zu zürnen und es zu schelten. „Denn", heifst es, „die Berge mögen weichen, und die Hügel wanken; aber meine Huld weichet nicht von dir, und mein Friedensbund wanket nicht, spricht dein Erbarmer Jehova" (c. 54, 9—10.). Er tröstet die Geretteten zu Jerusalem (c. 66, 13.), und ewige Freuden werden ihnen nun zu Theil (c. 61, 7.); sie frohlocken und sprechen: „Freuen thu' ich mich Jehova's, und meine Seele frohlocket über meinen Gott; denn er kleidet mich mit Kleidern des Heils, den Mantel des Segens legt er mir um" (c. 61, 10.). Alle Söhne Jerusalems sollen nun Jünger Jehova's sein (c. 54, 13.); Frieden und Gerechtigkeit werden in Jerusalem herrschen (c. 60, 17.); lauter Gerechte bilden nun das Volk (c. 60, 21.); von den Fremden werden die Israeliten nun Priester Jehova's, Diener ihres Gottes genannt (c. 61, 6.); ja man nennet sie mit einem neuen Namen, den Jehova's Mund bestimmt (c. 62, 2., vgl. 65, 15.), man nennet sie: das heilige Volk, Jehova's Erlöste, und Jerusalem die gesuchte, nicht verlassene Stadt (c. 62, 12.). Wahre Gottesfurcht wird herrschen (c. 65, 16. 25.); Gott selbst hat seine Lust an ihnen (c. 62, 4. 5. 65, 19.); noch ehe sie bitten und beten, erfüllt Gott schon ihre Wünsche und erhört sie (c. 65, 24.); es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde von Gott geschaffen, und sowie diese fortbestehen sollen, so soll ihr Same und ihr Name fortbestehen (c. 65, 17. 66, 22.); nicht Sonne und nicht Mond leuchten dann mehr, sondern Jehova selbst dient dann zu ihrem ewigen Lichte (c. 60, 19—20.); Jerusalem selbst aber ist voll Frohlocken und Wonne in Ewigkeit (c. 65, 18.); kein Weinen und Klaggeschrei wird darin mehr gehört (c. 65, 19.), ja

selbst die Todten Gottes, d. i. die frommen Israeliten, die gestorben sind, werden aus der Unterwelt zurückkehren und Theil haben an der Freude (c. 26, 19.), und der Tod selbst wird von Jehova auf ewig vernichtet sein (c. 25, 7—8.). Zu dieser Zeit aber wird auch die Hülle, die Decke, die alle Nationen bedeckt, von Gott vernichtet (c. 25, 7.); das Volk, das sich Gott gebildet, soll seinen Ruhm verkünden (c. 43, 21.); die Ägyptier, Äthiopier und Sabäer werden sich dem Volke Gottes beugen, zu ihm übergehen und in Fesseln zu ihm flehen: „Nur bei dir ist Gott, und keiner mehr, keine Gottheit weiter!" (c. 45, 14.); Gottes Gesetz wird sich ausbreiten über alle Nationen (c. 51, 4—5. 59, 19.); sie kommen alle zu Gottes heiligem Berge und sind fröhlich in seinem Bethause, ihre Brand- und Schlachtopfer sind wohlgefällig auf Gottes Altar; denn sein Haus wird ein Bethaus genannt werden für alle Völker (c. 56, 6—7.). Alle Völker und Zungen sollen dann kommen und Gottes Herrlichkeit schauen (c. 66, 18.); denn Gott sendet Boten an die entferntesten Völker, ihnen die Herrlichkeit Gottes zu verkünden, und sie werden aus ihnen Brüder der Hebräer zu Gottes heiligem Berge bringen, und auch aus diesen Neubekehrten wird Gott Priester und Leviten nehmen (c. 66, 19—21.). So wird denn von Neumond zu Neumond, von Sabbath zu Sabbath alles Fleisch kommen, vor Gott anzubeten (c. 66, 23.), und sie werden dabei zugleich die Strafe Gottes an den von ihm Abgefallenen sehen; denn draufsen vor Jerusalem werden ihre Leichname liegen; ihr Wurm wird nicht sterben, und ihr Feuer nicht verlöschen, und sie werden ein Abscheu sein allem Fleische (c. 66, 24.). Diese Weissagungen geben demnach viel bestimmter, sowohl was den Umfang der Heidenbekehrung, als was das Verhältnifs der Neubekehrten zu Israel betrifft, die Hoffnung auf Ausbreitung der wahren Gottesverehrung. Nicht blofs von allen Enden der Erde sollen sich die Völker zu Jehova bekehren (c. 49, 6. 59, 19. 60, 3—4. 66, 18.), sondern sie sollen auch den Hebräern in Gottes Augen gleich stehen. Anfangs zwar heifst es, dafs sie nur demüthig als Gefangene und Knechte den Israeliten dienen und sich ihnen anschliefsen (c. 45, 14., vgl. 49, 23.

60, 10. 61, 5.); dann aber werden sie wenigstens allen nicht zum Priesterstande gehörigen Israeliten gleichgestellt, da sie ganz wie diese ihre Opfer im Tempel darbringen (c. 56, 3—7.), und endlich sollen sogar auch aus den bekehrten Heiden Priester und Leviten genommen werden (c. 66, 21.), so dafs auch hierin eine Fortbildung der Hoffnung und Überzeugung des Propheten selbst sich kund giebt. Es ist demnach der Fortschritt hier unverkennbar, da nach des Propheten Sinn nicht mehr die äufsere Abstammung von Abraham und Levi, sondern die Gesinnung des Herzens vor Gott Werth giebt (vgl. 56, 3 — 7.). Sehr treffend bemerkt darüber Stähelin (S. 94.), wie die Erwartung, dafs ein Fremder, nämlich Cyrus, das Volk aus der Gefangenschaft befreien werde, auch den Seherblick des Propheten erweitert habe, so dafs er den Heiden überhaupt den offenen Zutritt zum Reiche Gottes habe ankündigen können.

Nach dem Exile hält **Haggai** zwar die früheren Weissagungen von Jehova's Verehrung bei allen Völkern der Erde fest, indem er verheifst, dafs der neue Tempel zu Jerusalem mit den Kostbarkeiten aller Nationen geschmückt werden solle, so dafs seine Herrlichkeit selbst gröfser werde, als die des Salomonischen Tempels (c. 2, 6—9.); allein näher bezeichnet er die Bekehrung fremder Völker selbst nicht; nur läfst er sie in ganz kurzer Zeit schon erfolgen; denn er spricht: „Noch eine Zeit, klein ist sie, so erschüttere ich den Himmel und die Erde — und es kommen die Kostbarkeiten aller Nationen, und ich erfülle diefs Haus mit Herrlichkeit (c. 2, 6. 7.). Das Mittel aber zu dieser Heidenbekehrung sind nach ihm schreckliche Kriege, in denen sich die Heiden unter einander selbst aufreiben werden, und während welcher Jehova den Serubabel wunderbar als seinen Auserwählten beschützen werde (c. 2, 21—23.), so dafs es scheint, dafs dieser wunderbare Schutz die fremden Nationen zur Anerkennung und Verehrung Jehova's bewegen solle. Als historische Veranlassung zu dieser Weissagung betrachtet Stähelin (S. 118.) die Unruhen, die nach Herodot III. 105. in den ersten Jahren des Darius Hystaspis in den östlichen und nördlichen Provinzen des persischen Reiches ausbrachen, und es ist

dieſs auch nicht unwahrscheinlich; weſshalb es auch von der nahen Zeit der Heidenbekehrung schon ganz bestimmt heiſst: „Und an diesem Orte (zu Jerusalem) will ich Frieden schaffen" (c. 2, 9.). Eine weitere Verkündigung geistigen Heiles findet sich jedoch bei diesem Propheten nicht, und wir sehen hier abermals deutlich, wie die ideale Hoffnung, die wir so eben im zweiten Theile des Jesaias gesehen, nach dem Exile sehr herabgesunken war; sodann aber ist klar, wie Haggai sich in der Zeit, in der geschehen werde, was er weissagt, offenbar täuschte. Auch der tiefere Blick in die Natur des göttlichen Reiches fehlt bei ihm ganz. Etwas mehr davon findet sich wieder beim **Sacharja** (c. 1—8.). Gott wird wieder in des Volkes Mitte wohnen (c. 2, 10. 8, 3.); er wird die Schuld des Landes an Einem Tage entfernen (c. 3, 9.); Jerusalem wird heiſsen: die treue Stadt, und der Berg Jehova's: der heilige Berg (c. 8, 3.). Wie das Haus Juda's und das Haus Israel's ein Fluch gewesen unter den Völkern, also will Gott sie retten, und sie sollen ein Segen sein (c. 8, 13.); sie sollen sein Volk sein, und er will ihr Gott sein in Treue und Gerechtigkeit (c. 8, 8.); Gott will Jerusalem und dem Hause Juda's wiederum in diesen Tagen Gutes thun (c. 8, 15.). Aber als Bedingung des neuen Segens stellt Sacharja den Gehorsam gegen Gottes Gebot auf (c. 8, 16 ff.); nur wenn das Volk gehorchet der Stimme Jehova's, sollen fremde Völker kommen und mit am Tempel bauen (c. 6, 15.). Auf diesen Tempelbau beziehen sich vorzugsweise alle seine Verheiſsungen; wird er fleiſsig fortgesetzt und ausgeführt, dann, heiſst es, halten sich viele Völker zu Jehova zu selbiger Zeit und werden mein Volk (c. 2, 11.), und es werden viele Völker kommen und zahlreiche Nationen, um Jehova der Heerschaaren zu suchen zu Jerusalem und Jehova anzuflehen (c. 8, 22.), ja die Bewohner vieler Städte werden einander auffordern und sprechen: „Lasset uns gehen, Jehova anzuflehen, und Jehova der Heerschaaren suchen! Auch ich will mitgehen!" (c. 8, 21.). Sogar den Rockzipfel eines einzigen Juden, der nach Jerusalem ziehet, werden zehn Männer aus allen Zungen der Völker ergreifen, um mit ihm zu ziehen und sich zu retten; denn sie werden sprechen: „Wir

wollen mit euch gehen, denn wir haben gehöret, Gott ist mit euch!" (c. 8, 23.). Abgesehen von dieser Beziehung der Heidenbekehrung auf den neuen Tempelbau, den auch Sacharja, wie Haggai, eifrig zu betreiben sucht, ist doch hervorzuheben, dafs Sacharja die Idee, die wir im zweiten Theil des Jesaias gefunden, wieder aufnimmt und festhält, dafs nämlich die Neubekehrten den Juden gleichstehen, ja mit ihnen verschmelzen sollen zu Einem Volke, dem Volke Gottes (c. 2, 11. 8, 23.); ja es ist diese Verschmelzung zu Einem Volke selbst ein Fortschritt in der Entwickelung jener Idee. Bei **Maleachi** fehlt die Verheifsung der Heidenbekehrung ganz; er ist vorzugsweise mit dem grofsen Gerichtstage, den Gott auf Erden halten werde (c. 3, 5. 4, 1.), beschäftigt und hebt hervor, dafs eine Sichtung der Guten und Bösen durch einen Boten Gottes, den Elias, erst vorangehen werde (c. 3, 1—3. 4, 5—6.), ehe Gott selbst zum Gericht und zur Belohnung der Guten, womit die messianische Zeit bezeichnet ist, erscheine. Dann aber werden an jenem Tage die Frommen Gottes Eigenthum, und er schont ihrer (c. 3, 17.), und denen, die Gottes Namen fürchten, geht auf die Sonne der Gerechtigkeit, und sie gehen frei aus (c. 4, 2.). Als neue, dem Maleachi eigenthümliche Idee ist demnach diese Scheidung der Guten und Bösen durch einen Boten Gottes, der unmittelbar dem göttlichen Gerichte vorangeht, anzusehen; derselbe hat auch den Beruf, zur Bufse zu rufen; denn er wird der Väter Herz zu den Söhnen wenden und der Söhne Herz zu ihren Vätern (c. 4, 6.), und die Söhne Levi's, die auf ihn hören und von ihm gereinigt werden, sollen dem Jehova wieder Opfer darbringen in Gerechtigkeit (c. 2, 3.). Dann, heifst es, ist dem Jehova wohlgefällig das Opfer Juda's und Jerusalems, wie in den Tagen des Alterthums und wie in den Jahren der Vorzeit (c. 3, 4.), und Gott wird nicht wieder das Land mit Verbannung schlagen (c. 4, 6.). Die Weiterentwickelung der Hoffnung auf geistiges Heil zur messianischen Zeit ist also beim Maleachi diese: Es wird zuvor noch durch einen besondern Boten Gottes zur Bufse gerufen; die durch ihn von den Bösen Abgesonderten und Bekehrten werden von der schrecklichen Strafe Gottes verschont; sie

werden Gottes Eigenthum, und ihre Opfer sind Gott wieder angenehm. Ein Weiteres von dem messianischen Heil wird nicht angegeben.

Jahrhunderte später nun, als zur Zeit der Maccabäer das Buch **Daniel** entstand, war der Zeitpunkt, wann das längst erwartete und ersehnte messianische Reich eintreten werde, dem Verfasser Hauptsache, und es drehen sich seine Visionen und Weissagungen namentlich um diesen Punkt. Es liegt ihm daran, seine Leser durch die Verheifsung zu trösten, dafs gerade jetzt, in den durch die Syrer über das jüdische Volk gebrachten Religionsverfolgungen, der endliche Anfang der messianischen Zeit zu erwarten sei *). Gerade

*) Darauf führt auch die dem Daniel vom Engel Gabriel gegebene Erklärung der 70 Jahre des Jeremias (Dan. 9, 21—27., vgl. Jer. 25, 12. 29, 10.). Da man nämlich nach jener Zeitbestimmung des Jeremias geglaubt hatte, es werde nach 70jähriger Dauer des Exils die messianische Zeit beginnen, sich in dieser Erwartung aber durch den Erfolg getäuscht sah, so suchte man nach einer andern Deutung jener 70 Jahre, und der Verfasser unsers Daniel fand sie darin, dafs er 70 mal 7 Jahre damit gemeint sah (vgl. v. 24.), d. i. 70 Jahrwochen oder 490 Jahre, welche Zeit vom Anfange des Exils bis zur Zeit des Antiochus IV. herabreichte, so dafs man jetzt nach baldigem Ablauf jener 70 Jahrwochen den ersehnten Anfang des messianischen Reiches sicher erwarten konnte und sollte. Die hinzugefügten Einzelnheiten in der Berechnung jener 70 Jahrwochen bestätigen diese Erklärung vollkommen; denn der am Ende der ersten 7 Jahrwochen erwähnte gesalbte Fürst (v. 25.) ist Cyrus, der die Juden zurückkehren läfst, und unter dem der Wiederaufbau Jerusalems beginnt; die folgenden 62 Jahrwochen (v. 25.) bezeichnen die Zeit, während welcher Jerusalem „im Druck der Zeiten" wiederhergestellt wird. Der ohne Nachfolger sterbende Gesalbte (v. 26.) ist Alexander der Grofse, und der nach ihm genannte Fürst, dessen Volk Stadt und Heiligthum verwüstet, ist Antiochus IV. In der ersten Hälfte der letzten Jahrwoche, d. i. der letzten 7 Jahre, läfst dieser die Opfer einstellen, und der Gräuel des Verwüsters wird im Tempel aufgestellt (v. 27.). Diefs Letztere ist die Bildsäule des Jupiter Capitolinus, den Antiochus als seinen Schutzgott zur Anbetung im Tempel aufstellen liefs. Hier steht er nun, „bis dafs Vertilgung und Beschlufs sich ergiefst über den Verwüster," d. i. bis der Untergang des Verwüsters und somit der Anfang des messian. Reiches kommt.

darum aber, weil er nur diesen Anfangspunkt zu bezeichnen und durch die Verfolgung der Geschichte bis herab auf Antiochus IV. von Syrien genau zu bestimmen sucht, geht er auf Schilderung des messianischen Heiles selbst wenig oder gar nicht ein. Nur gelegentlich giebt er darüber einige Winke, aus denen wir ersehen, dafs das messianische Reich als eine Weltmonarchie der Juden gedacht wird, in der diese über ihre Feinde und alle Völker der Erde herrschen würden (c. 7, 18. 22. 27.); der Messias ist der Monarch dieses Weltreiches (c. 7, 14.), und nur bei Gelegenheit der Schilderung seiner Weltherrschaft wird die Bekehrung aller Völker angedeutet, indem es heifst, dafs alle Völker und Nationen und Zungen ihm (dem Messias) dienen sollen (c. 7, 14.), und dafs sein Reich ein ewiges Reich sein, und alle Herrschaften ihm dienen und gehorchen werden (c. 7, 27., vgl. 2, 44.). Die Ewigkeit dieses Reiches aber wird öfter erwähnt (z. B. 7, 18. 27. 12, 3.), und der Anfang desselben bezeichnet mit dem Ausdruck: Ende der Tage oder Zeit des Endes (c. 12, 13. 4. 9.). Wir ersehen hieraus, wie die Vorstellung von dem messianischen Reiche schon eine wesentlich andere geworden war, und man hier auf der Erde eine unvergängliche Herrlichkeit und Herrschaft der Juden und ihres Königs erwartete, an der selbst viele Todte, die dazu aus der Erde auferstehen würden, Antheil nehmen sollten, während andere, die böse gewesen, nur zur Schande und zu ewigem Abscheu wieder aufleben würden (c. 12, 2.; s. oben). Der gegenwärtige Weltlauf und die Zeit selbst sollte dann ihr Ende erreichen; es sollte das ewige Leben hier auf der Erde beginnen (c. 12, 2.), und auch Daniel selbst sollte dann wieder zu seinem Loose hier auf der Erde auferstehen (c. 12, 13.). Die Lehre von der Auferstehung selbst, die zuerst beim Jesaias nur für die frommen Israeliten (c. 26, 19.), beim Ezechiel (c. 37, 1—14.) schon für das ganze Volk Israel verheifsen wird, erscheint hier schon weiter ausgebildet, sofern auch ein verschiedenes Loos der Auferstandenen bestimmt ausgesprochen wird (Daniel 12, 2—3.). Festgehalten ist aber auch hier, dafs es eine leibliche, hier auf der Erde stattfindende sein werde, und man sieht hier deut-

lich, dafs die pharisäische Lehre von der Todtenauferstehung sich zu bilden anfängt, wie wir sie denn zur Zeit Christi im N. T. bereits vollständig ausgebildet finden (s. meine Unsterblichkeitslehre, S. 17. u. 21 ff.).

Blicken wir nun zurück auf diese ganze, das geistige Heil zur messianischen Zeit betreffende Hoffnung, wie sie allmählich sich bei den Propheten entwickelte: so ist so viel entschieden klar, dafs die wichtigsten Lehren des N. T. hierin vorbereitet und durch den Geist Gottes in den Herzen der Propheten allmählich zum Bewufstsein gebracht wurden. Die Verbreitung der wahren Religion über alle Völker der Erde, die Vergebung der Sünden, nur von Gottes Gnade abhängig und durch seinen Geist vermittelt, die Mittheilung dieses Geistes zu einem neuen, tugendhaften Leben, die reinere, geistige Verehrung Gottes, die neue, innigere Gemeinschaft mit ihm und die Todtenauferstehung selbst — das Alles sind Lehren, die vollkommener, richtiger, klarer allerdings erst durch den Sohn Gottes selbst offenbart worden sind; allein wir sehen hier, wie durch den Geist Gottes und die von ihm erfüllten Propheten diese Wahrheiten, wenngleich noch in der Hülle der eigenthümlich temporären und lokalen Verhältnisse des jüdischen Volkes befangen, doch nach und nach hervortreten und die Grundlagen bilden zu dem durch den Erlöser selbst später errichteten wahrhaftigen Reiche Gottes und seiner ewigen Wahrheit.

Ein ganz anderer, gewöhnlich wenig beachteter Theil der messianischen Hoffnung besteht endlich in der sicheren Erwartung, dafs Gott beim Beginn der messianischen Zeit die bisherigen Feinde des Volkes strafen, ja vernichten werde, und dafs gerade dadurch das Glück des neuen Reiches sowohl begründet, als gesichert werden würde. Wir haben demnach auch hierauf unsere Aufmerksamkeit zu richten. Es ist diefs

4) das Gericht über die Feinde,

wobei ebenfalls eine fortschreitende Entwickelung der Hoffnung nicht verkannt werden darf.

Die glänzendsten, erhabensten Theophanien, in denen

Gott selbst Gericht hält über die Feinde und sie vernichtet, die furchtbarsten Drohungen und Weissagungen über ihren Untergang für die gegen Juda und Israel bewiesene Feindschaft, die Übertragung dieses Gerichtes auch auf die im jüdischen Volke selbst noch lebenden Frevler, die durch das göttliche Strafgericht über Jerusalem und die Wegführung in die Gefangenschaft noch nicht gebessert sind — das Alles gehört hierher und giebt später die treffenden und zum Theil glühenden Farben zu dem Bilde, das man sich vom ewigen Gerichte selbst machte. —

Wir beginnen auch hier mit **Joel,** der im Thale Josaphat (c. 4, 2.) Gott selbst ein furchtbares Gericht über die Feinde des Volkes halten läfst. Gott selbst versammelt dazu alle Völker (c. 4, 2.), um zu rechten mit ihnen über das, was sie am Volke Gottes, an seinem Eigenthum Israel gethan haben; denn sie haben es zerstreuet unter die Völker und ihr Land getheilt (c. 4, 2.); sie haben die Söhne Juda's und Jerusalems an die Griechen verkauft (c. 4, 6. 3.) und Silber und Gold und Kleinodien, die Gott gehörten, geraubt und in ihre Tempel gebracht (c. 4, 5.). Als Völker aber, die also gehandelt, werden die Bewohner von Tyrus und Sidon, die Philister, Ägyptier und Edomiter genannt (c. 4, 4. 19.). Der Gerichtstag selbst wird dann also geschildert: „Sonne und Mond verdunkeln sich, und die Sterne verlieren ihren Glanz (c. 4, 15.), und Jehova brüllet aus Zion, und aus Jerusalem donnert er, und es beben Himmel und Erde" (c. 4, 16.). Über die zum Gericht versammelten Völker aber wird Jehova dann zu seinen Helden, d. i. zu seinem Volke (c. 4, 11.), also sprechen: „Leget die Sichel an! Denn reif ist die Ernte. Kommt, stampfet! Denn voll ist die Kelter; es fliefsen die Kufen über; denn grofs war ihre Bosheit" (c. 4, 13.). Wir sehen, völliger Untergang und Vernichtung wird hier für die Feinde geweissagt; auch die Natur wird an jenem Tage die Schrecken des Untergangs noch erhöhen. Wenngleich das ganze Volk Israel, das zu lauter Helden geworden (c. 4, 9—11.), hier auch auf Befehl Jehova's die Vernichtung der Feinde vollzieht, so ist es doch Jehova selbst, der die Feinde dazu im Thale Josaphat ver-

sammelt und sie dem Untergange weihet (c. 4, 2. 11. 12.). Ebenso heifst es beim **Amos**, dafs Jehova brüllet aus Zion und donnert aus Jerusalem (c. 1, 2.), worauf der Untergang der Syrer, Philister, Tyrier, Edomiter, Ammoniter und Moabiter verkündet wird (c. 1, 3 — c. 2, 3.), welche alle von Jehova selbst wegen ihres Götzendienstes und ihrer Vergehungen an dem Volke Gottes dem Untergange geweihet werden; David's Haus aber, das wieder aufgerichtet werden wird, soll ihr Gebiet erobern (c. 9, 12.). **Hoseas** geht auf die Strafe fremder Völker nicht weiter ein, da er vor Allem Israels Strafe verkündet. Dagegen verheifst **Micha**, dafs das Volk Gottes einst in Mitte vieler Völker sein werde wie der Löwe unter den Thieren des Waldes, wie der junge Löwe unter Schafheerden, der, wenn er einbricht, niedertritt und zerreifst ohne Rettung (c. 5, 7.). Erhaben soll Israels Hand sein über seine Feinde, und alle seine Widersacher sollen ausgerottet werden (c. 5, 8.); Gott übt in Zorn und Grimm Rache an den Völkern, welche nicht gehorchen (c. 5, 14.); Jerusalem soll seine Lust sehen an seiner Feindin, sie wird zertreten werden wie Koth der Strafse (c. 7, 10.). Die Völker sollen die Wunder schauen, die Gott an seinem Volke thut, und zu Schanden werden ob all ihrer Macht (c. 7, 15—16.); sie sollen Staub lecken, gleich der Schlange, wie kriechend Gewürm der Erde daherzittern aus ihren Schlössern und sich vor Israel fürchten (c. 7, 17.). Hier ist es offenbar nur die Stärke, welche Israel zur messianischen Zeit eigen sein wird, und die Sieg über die Feinde erringen und Verderben über sie bringen soll. Von einer persönlichen Erscheinung Jehova's ist dabei nicht mehr die Rede; wohl aber wird angedeutet, dafs die Wunder, die Gott an Israel thut, und die Stärke Israels die fremden Völker bewegen werden, sich zu Jehova zu bekehren; denn es heifst, dafs sie bebend zu Jehova kommen werden (c. 7, 17.). Bei **Jesaias** wird der Untergang der Assyrer verkündet, weil sie sich stolz und hochmüthig mit ihren Siegen und Eroberungen gebrüstet (c. 10, 12—19.). „Der Herr sendet", heifst es, „unter seine (des Königs von Assyrien) feisten Krieger die Dürre, und unter seiner Herrlichkeit brennt ein Brand

wie Feuerbrand" v. 16.; „und das Licht Israels (Jehova) wird zum Feuer, und sein Heiliger zur Flamme, die brennet und frifst seine Dornen und sein Gestrüpp an Einem Tage" v. 17. „Und die Pracht seines Waldes und Baumgartens wird er an Leib und Seele aufreiben, und es wird sein, wie dahin schwindet ein Siecher" v. 18. „Und der Rest der Bäume seines Waldes wird zählbar sein, dafs ein Knabe sie aufschriebe" v. 19. Hier ist es also wieder Jehova selbst, der die Assyrer aufreibt; allein das Ganze ist offenbar bildliche Rede, und das Mittel, wodurch Jehova die Assyrer vernichtet, nur nicht näher bezeichnet. Ebenso ist c. 29—33. Jehova's Macht allein genannt, welche die Assyrer bei ihrem Einfalle in's Land unter Sanherib vernichten werde (c. 29, 5—8. c. 30, 27—33. c. 31, 3—9. c. 33, 1—5. 10—12.). Es war diefs aber bekanntlich die Pest, welche das assyrische Heer vor Jerusalem vernichtete. An andern Stellen dagegen ist das Mittel zur Vernichtung oder doch Besiegung der Feinde wieder die Stärke und Macht, welche Jehova seinem Volke selbst verleihet; denn es heifst von den in der messianischen Zeit vereinigten beiden Reichen Juda und Israel: „Und sie fliegen auf die Schulter der Philister westlich, zusammen plündern sie die Söhne des Ostens (Araber); nach Edom und Moab strecken sie ihre Hand, und die Söhne Ammon's sind ihnen unterthan" (c. 11, 14.). Ebenso heifst es in der Weissagung über Ägypten: „Dann wird das Land Juda's für Ägypten zum Schrecken sein; wo einer dessen nur gedenkt, wird man drum beben, ob dem Rathschlusse Jehova's der Heerschaaren, den er darüber beschlossen" (c. 19, 17.). Wie es aber von den Äthiopiern, d. i. Ägyptiern, heifst, dafs die Nachricht von dem Untergange der Assyrer vor Jerusalem durch die Pest sie bewegen werde, Weihgeschenke an Jehova zu senden, so dafs sie seine Macht anerkennen (c. 18, 1—7.), so wird das Unglück, das Gott über das Land Ägypten selbst verhängt, noch mehr Veranlassung, dafs viele Ägyptier die Majestät Jehova's anerkennen und ihm Altäre errichten, und Gott wird sie erhören und retten (c. 19, 18—22.). Das Strafgericht Gottes also, an ihnen selbst vollzogen, führt sie hiernach zur Bekehrung. Auch Tyrus, dessen Untergang

durch die Chaldäer geweissagt wird (c. 23, 13.), wird durch diese Strafe Gottes und das nach 70 Jahren ihm von Jehova wiedergeschenkte Glück (c. 23, 17.) sich zu Jehova bekehren und zum Unterhalt der Priester und Leviten beitragen (c. 23, 18.). So ist es denn hiernach nicht blofs das Strafgericht Gottes, sondern auch die darauf folgende Begnadigung, welche die Tyrer zu Jehova führen wird. Gottes Macht wird ihnen offenbar, und zwar an ihrem eigenen Schicksal, und darum bekehren sie sich zu Gott. Ebenso bekehren sich die Assyrer, weil sie Gottes Macht an sich selbst erfahren haben (c. 19, 23—25.). Im zweiten Theile des **Sacharja** (c. 9—14.) sind es bestimmter nur die Überreste der Völker, welche dem göttlichen Strafgericht entronnen sind, und die sich dann bekehren werden (c. 14, 16.). Jehova wird in der dichterischen Darstellung auch hier als persönlich erscheinend und gegen die Feinde kämpfend vorgestellt. Er zieht aus und streitet gegen die vor Jerusalem versammelten Völker (c. 14, 3.), und alle Heiligen sind mit ihm (c. 14, 5.); seine Füfse treten auf den Oelberg, und er spaltet sich, so dafs ein breites Thal zur Flucht für sein Volk mitten durch denselben hindurchgeht (c. 14, 4—5.). Ein schrecklicher Tag wird dann sein; denn es wird kein Licht, sondern Kälte und Eis sein; es wird nicht Tag und nicht Nacht, und erst zur Abendzeit wird es Licht (c. 14, 6—7.). Die Völker aber, die gegen Jerusalem gezogen sind, werden dann also geschlagen, dafs Gott eines Jeglichen Fleisch schwinden läfst, während er noch stehet auf seinen Füfsen, und seine Augen schwinden läfst in ihren Höhlen, und seine Zunge schwinden in seinem Munde, so dafs eine grofse Bestürzung über sie kommen, und Einer nach des Andern Hand greifen werde, um Hülfe zu finden (c. 14, 12—13.). „Also", heifst es, „wird Gott trachten zu vertilgen alle Völker, die wider Jerusalem ausgezogen" (c. 12, 9.). Dafs dieses Strafgericht Gottes aber die Bekehrung des Überrestes der Nationen zur Folge haben werde, ist bestimmt ausgesprochen (c. 14, 16.), ja es wird noch die Drohung hinzugefügt, dafs Gott nicht regnen lassen werde auf die, welche dann von den Geschlechtern der Erde nicht heranziehen

würden nach Jerusalem, um dort anzubeten vor dem Könige, Jehova der Heerschaaren (c. 14, 17—18.). Bei **Nahum** finden wir Jehova nur dargestellt als den rächenden und strafenden (c. 1, 2—8.), der nur denen, die ihm vertrauen, Zuflucht ist am Tage der Drangsal (v. 7.). Darauf geht durch das ganze Werk die lebendige Schilderung des Untergangs Ninive's und der Assyrer; der Untergang aber ist Strafe für das Verderben, das die Assyrer gegen Jehova und sein Volk ersonnen hatten (c. 1, 9. 11.), sowie für ihren Trug, ihre Gewaltthaten und ihren Götzendienst (c. 3, 1. 4.). Keine Andeutung aber findet sich von einer durch diefs Strafgericht zu bewirkenden und zu hoffenden Bekehrung der Assyrer. Der früher von den Propheten ausgesprochene Zweck des göttlichen Strafgerichtes wird daher hier gar nicht erwähnt, und es steht darin offenbar Nahum den früheren Propheten nach. **Zephanja** dagegen nimmt die Ansicht von dem Zwecke der Strafe Gottes an den Feinden wieder auf. An dem Zorntage Jehova's, wo über Juda die Zerstörung kommt (c. 1, 7. 9. 10. 14. 15. 18. 2, 3.), wird Gott auch über Völker und Königreiche, die er dazu versammelt hat, seinen Zorn ausgiefsen; alle Welt soll verzehrt werden von seines Eifers Feuer (c. 3, 8., vgl. c. 1, 2—3.). Als Feinde aber, die diefs Schicksal haben werden, sind besonders genannt: Philister, Moabiter, Ammoniter, Ägyptier und Assyrer (c. 2, 4—15.). Für ihren Hochmuth und ihre Feindschaft gegen Juda werden sie gestraft, ihr Land wird zur Wüste gemacht, ihr Volk erschlagen, und der Überrest von Juda wird das Gebiet der drei erstgenannten Völker einnehmen und besitzen. Gott vernichtet dann alle Götter der Erde, auf dafs die Völker nur vor ihm anbeten (c. 2, 11.). Durch die an ihnen vollzogene Strafe kommen sie zur Einsicht, „Gott wendet ihnen dann," heifst es, „reine Lippen zu, dafs sie alle Jehova's Namen anrufen und ihm dienen einmüthiglich" (c. 3, 9.). Der Zweck der Strafe wird hier also wieder ganz bestimmt hervorgehoben. Dafs aber Gott selbst den Völkern reine Lippen zuwenden werde, zeigt an, wie nach dem Strafgericht die göttliche Milde und Gnade sich an den Völkern offenbaren, und diese nicht allein durch die

Strafe, sondern auch und mehr noch durch die göttliche Liebe zur Bekehrung werden bewogen werden. Der Prophet **Habakuk** hat es ganz bestimmt mit dem chaldäischen Reiche zu thun (vgl. c. 1, 6—11.), dem er den Untergang als Strafe verkündet, die zwar noch fern sei, aber sicher komme (c. 2, 3.). „Weil du (Chaldäa) plündertest viele Nationen", heifst es, „so werden dich plündern alle übrigen Völker wegen des Menschenblutes und der Gewaltthat an Land, Stadt und allen ihren Bewohnern" (c. 2, 8. 17.). „Du sollst dich sättigen mit Schmach statt der Herrlichkeit" (c. 2, 16.). „Es kommt an dich der Kelch in Jehova's Rechte und Schande über deine Herrlichkeit" (c. 2, 16.). Darauf erscheint in einer überaus herrlichen Theophanie Jehova selbst zur Vernichtung der Feinde (c. 3, 2—15.). Er kommt vom Süden; der Himmel und die Erde sind seiner Herrlichkeit voll; vor ihm her geht die Pest, ihm nach folgt Seuche; Natur und Menschen beben. Darauf heifst es: „Im Grimm schreitest du (Jehova) über das Land, im Zorne zermalmst du die Völker" (c. 3, 12.). „Seinem Volke und seinem Gesalbten zu Hülfe kommt Jehova und vernichtet die Feinde" (c. 3, 12—14.). Die Folge aber ist, dafs sich die von den Chaldäern unterworfenen Völker frei machen (c. 2, 6—8.), die Juden ebenfalls frei zurückkehren (vgl. c. 3, 13. 18—19.), und die ganze Erde voll wird von Erkenntnifs der Herrlichkeit Jehova's (c. 2, 14.). Wir finden hier also abermals die Grundidee, dafs die Strafgerechtigkeit und Macht Gottes, an den Chaldäern bewiesen, auch die Anerkennung und Verehrung des wahren Gottes bei allen Völkern der Erde zur Folge haben werde. Die von dem Joche der Chaldäer befreiten Völker aber haben auch zugleich Gottes Hülfe und dadurch bewiesene Liebe anzuerkennen, und es wird auch Dankbarkeit sie zur Verehrung des Gottes treiben, der sie befreit hat. Beim **Jeremias** finden wir dagegen den Zweck der Strafe, die Gott an den Völkern vollzieht, wieder nicht hervorgehoben. Er bleibt stehen bei dem ernsten Gedanken, dafs der Frevel, der Götzendienst, der Stolz und Hochmuth der heidnischen Nationen gestraft werden müsse, und dafs diese Strafe furchtbar und Entsetzen erregend von

Jehova kommen werde. „Das Garaus will ich (Jehova) machen allen Völkern, wohin ich dich (das Volk Israel) vertrieben" (c. 46, 28.): so spricht Jeremias streng und ernst, und der Gedanke an die dadurch zu bewirkende, spätere Bekehrung der Völker liegt ihm, der mit der Drohung für gegenwärtige Frevel derselben so ganz beschäftigt ist, viel zu fern. Es gehen aber seine Drohungen des Untergangs und der Vertilgung auf die Ägyptier (c. 43, 8—13. 46, 1—28.), die Philister (c. 47, 1—7.), die Moabiter (c. 48.), Ammoniter (c. 49, 1—6.), Edomiter (c. 49, 7—22.), Damascus (c. 49, 23—27.), die Araber (c. 49, 28 — 33.), Elamiter (c. 49, 34 — 39.) und vor allen auf die Babylonier (c. 50—51.). Der Tag des Untergangs ist ein Tag der Rache Jehova's (c. 46, 10. c. 48, 44. c. 49, 8. 12. c. 50, 28. c. 51, 6. 11. 36.) für Götzendienst (c. 46, 25. c. 48, 35. c. 50, 38. c. 51, 44. 47. 52.), für Stolz auf Reichthum (c. 48, 7. 49, 4. 50, 31—32.), für Verachtung und Feindseligkeit gegen Jehova und Israel (c. 48, 26—27. 42. c. 50, 11. 17—18. 24. c. 51, 24.). Diese Feindseligkeit, welche bei der Zerstörung Jerusalems namentlich die Edomiter bewiesen hatten, und die daher den Propheten jener Zeit besonders im Gedächtnifs ist, veranlafst auch den **Obadja** zu seinem heftigen, ja leidenschaftlichen Orakel gegen Edom. „Du (Edom) wirst ausgerottet auf ewig" (v. 10.), spricht er, und der Tag, an welchem Edom gestraft wird, ist ihm nahe und zugleich ein Tag, an welchem Jehova alle Völker richtet. Denn „nahe ist der Tag Jehova's über alle Völker", heifst es; „so wie du (Edom) gethan, wird dir gethan werden; dein Lohn kommt auf dein Haupt" (v. 15.). „Alle Völker sollen trinken und schlürfen und werden, als wären sie nicht gewesen" (v. 16.). Zur nahen messianischen Zeit (v. 17.) „ist das Haus Jacob's Feuer, und das Haus Joseph's Flamme, und das Haus Esau's Stoppel, und sie werden es zünden und verzehren, und kein Überbleibsel wird sein vom Hause Esau's" (v. 18.). Bei solcher Stimmung der Seele kommt denn auch kein Gedanke an eine spätere Rettung und Bekehrung der Edomiter in das Herz des Obadja, und der Schlufs des ganzen Orakels: „Und Jehova's wird sein das Königthum", drückt nur die allgemein von den Propheten getheilte Er-

wartung aus, dafs einst die ganze Erde beherrscht werden würde von Jehova und seinem Volke, ohne dafs bestimmt eine Bekehrung aller Völker ausgesprochen ist, wenngleich eine Andeutung davon wohl in den Worten gefunden werden mag. Auch **Ezechiel** theilt im Exile noch die heftige Aufregung gegen die feindseligen Nachbarvölker Palästina's und spricht von ihrer völligen Vernichtung. Zur ewigen Wüste soll Edom gemacht (c. 35, 9.), und die Bewohner ausgerottet werden (c. 35, 7.), vertilgt und vernichtet die Ammoniter (c. 25, 7.), ebenso die Moabiter (c. 25, 10.) und Philister (c. 25, 16.). Tyrus und Sidon sollen in die Unterwelt hinabgestofsen werden, so dafs sie ganz von der Erde verschwinden (c. 26, 19—21.). In Ägypten sollen Menschen und Vieh ausgerottet, und das Land zur Wüste gemacht werden (c. 29—32.); alle Bewohner sollen mit dem Pharao in die Unterwelt hinabsinken (c. 31, 14—18. c. 32, 18—21.). Doch diese Strafe dient dazu, dafs die Völker Jehova erkennen (c. 25, 5. 11. 17. 26, 6. 28, 22—23. 29, 16. 21. u. s. w.), und somit ist der Zweck der schrecklichen Strafe hier wieder die Anerkennung und Verehrung Jehova's. Ebenso dient der Einfall und Untergang der Völker Gog und Magog im Lande Kanaan diesem grofsen Zwecke (c. 38, 16. 23. 39, 7. 21. 23.); die Völker sollen die Macht und Heiligkeit Jehova's dadurch erkennen und ihn so verehren lernen. Diese Idee von dem entsetzlichen Untergange der Völker Gog und Magog in Palästina und die daran geknüpfte Idee der dadurch bewirkten Verherrlichung Gottes sind dem Ezechiel durchaus eigenthümlich. **Im zweiten Theile des Jesaias** nun sind die Verkündigungen des Untergangs der Feinde in weit höherem, dichterischem Schwunge gehalten und in weit glühendere Farben getaucht; ja die Vernichtung der Feinde erscheint oft als Untergang der Welt selbst. Wo der Nationalhafs gegen die Feinde besonders glühend ist, z. B. gegen die Edomiter und Babylonier, ist oft blofs von der gräfslichsten Vernichtung die Rede, und keine noch so leise Andeutung einer einstigen Bekehrung und Rettung des Überrestes wird gefunden. Ja, das Strafgericht Gottes, das sich über alles Fleisch erstreckt, soll auch die treffen, die von

dem lebendigen Gott wieder abgefallen sind. Wir sehen hier, wie die Idee des Strafgerichtes Gottes zur messianischen Zeit sich erweitert, da es nicht blofs die Feinde des Volkes, sondern alle Frevler, auch die unter dem Volke Israel selbst, treffen soll. Es ist diefs aber gerade darum von besonderer Wichtigkeit, da wir hierin die Anfänge der Idee des allgemeinen, ewigen Gerichtes selbst zu suchen haben. Der Untergang Babels wird zunächst als Strafe für sein hartes, mitleidsloses Benehmen gegen die gefangenen Juden, seinen Stolz und Hochmuth, seine Bosheit und seinen Götzendienst verkündet (c. 47. c. 13, 17—22. c. 14, 1—23.); die Edomiter werden ohne Erbarmen dem vollen Untergange geweihet (c. 63, 1—6. 34, 5—17.). Als Weltuntergang selbst aber erscheint das göttliche Strafgericht über Babel; denn es heifst, dafs die Schleusen der Himmelshöhe dann aufgethan sind, und die Grundfesten der Erde beben, dafs zertrümmert wird die Erde, zerschmettert und erschüttert, dafs die Erde taumelt wie ein Trunkener, dafs sie schwankt wie eine Nachthütte, dafs schwer auf ihr ihre Sünde liegt, und sie fällt und nicht wieder aufsteht. An demselben Tage straft Jehova das Heer der Höhe in der Höhe und die Könige der Erde auf Erden, und versammelt werden sie gefangen im Kerker, verschlossen in's Verschliefs und nach langer Zeit zur Strafe gezogen; und es erröthet der Mond, und schämt sich die Sonne; denn Jehova herrschet auf Zion und in Jerusalem, und vor seinen Ältesten ist Herrlichkeit (c. 24, 18—23.). An demselben Tage, wo Babylon fällt (c. 27, 1.), wird Gott an den Bewohnern der Erde ihre Missethat ahnden, und die Erde enthüllt ihr Blut und deckt nicht mehr ihre Gemordeten (c. 26, 21.). Gegen alle Völker zürnt Jehova; er ergrimmt gegen all ihr Heer, er verbannt sie und giebt sie hin zum Schlachten. Ihre Erschlagenen werden hingeworfen und ihre Leichname, aufsteigt ihr Gestank, und Berge zerfliefsen von ihrem Blute. Es zerrinnet das ganze Himmelsheer, und es rollen sich wie ein Buch die Himmel, und all ihr Heer fällt herab, wie Blätter abwelken vom Weinstock und wie das Welke vom Feigenbaume (c. 34, 1—4.). Die ganze Erde wird zur Wüste; Angst,

Bestürzung, Krämpfe ergreifen jeden Menschen, alle Sünder werden vertilgt; die Sterne des Himmels und seine Bilder lassen ihr Licht nicht leuchten; es dunkelt die Sonne bei ihrem Aufgang, und der Mond läfst sein Licht nicht scheinen; die Bosheit, die Missethat, der Hochmuth und die Hoffart werden bestraft; die Menschen werden seltener, als Gold, und die Männer seltener, als Ophir's Schätze. Der Himmel erzittert, und die Erde bebt von ihrer Stelle beim Grimme Jehova's der Heerschaaren am Tage seiner Zornglut (c. 13, 5—13.). — Dafs diefs Strafgericht also alle Frevler treffen werde, geht schon aus dem eben Angeführten hervor; allein es wird auch an andern Stellen bestimmt hervorgehoben (vgl. c. 57, 20. 66, 16. 17.). Die von Gott Abgefallenen unter den Juden werden ebenfalls dem Tode durch's Schwert geweihet (c. 65, 11—15.); denn Jehova ergrimmt gegen alle seine Feinde; er kommt in Feuer, und wie der Sturmwind sind seine Wagen, auszulassen in Gluth seinen Zorn und seinen Fluch in Feuerflammen. Denn mit Feuer rechtet Jehova und mit seinem Schwerte gegen alles Fleisch (c. 66, 14—17.); und die Leichname der Menschen, die von ihm abgefallen sind, werden ein Abscheu sein allem Fleische, ihr Wurm wird nicht sterben, und ihr Feuer nicht verlöschen (c. 66, 24.). Bei dieser feurigen Schilderung eines allgemeinen Gerichtes, das Gott auf Erden über alle Menschen zur Zeit der Rückkehr aus dem Exile halten, und wobei auch eine Bestrafung der abtrünnigen Juden stattfinden werde, vergifst jedoch der Prophet den letzten Endzweck dieses grofsen Gerichts keineswegs. Wenn auch an manchen Stellen derselbe nicht erwähnt wird (s. oben), so wird er an andern um so bestimmter hervorgehoben. Jehova schenkt dem Cyrus den Sieg über Babylon, heifst es, „auf dafs man vom Sonnenaufgang und Untergang erkenne, dafs Keiner aufser mir; ich bin Jehova und Keiner mehr" (c. 45, 1—7.). Ferner: „Und essen lass' ich deine (Juda's) Bedrücker ihr eigen Fleisch, und wie von Most sollen sie von ihrem Blute trunken werden, und alles Fleisch soll erkennen, dafs ich Jehova dein Retter bin, und dein Erlöser der Held Jacob's" (c. 49, 26.). Babylon selbst wird als schon

gefallen dargestellt; „darum," heifst es, „preisen dich (Jehova) mächtige Völker, die Städte gewaltiger Nationen ehren dich" (c. 25, 3.), und „sobald deine Gerichte auf Erden walten, lernen Gerechtigkeit der Welt Bewohner" (c. 26, 9.). So also soll das furchtbare Schicksal, das Gott für Babylon heraufführt, die Strafe, die für alle Missethäter und Götzendiener kommt, die Macht und Heiligkeit Jehova's, dagegen der Schutz und die Rettung der frommen Israeliten (vgl. c. 26, 11—13. 49, 26.) seine Liebe und Treue den Völkern offenbaren, auf dafs sie ihn erkennen und ihn hinfort allein anbeten.

Als nun am Ende des Exils das verkündete Strafgericht durchaus nicht in der erwarteten Weise eintraf, da selbst Babylon vom Cyrus nur erobert, nicht aber, wie es verkündet war, furchtbar zerstört ward: so hielt der nächste Prophet nach dem Exile, **Haggai**, jenes Gericht nur für aufgeschoben, und zwar auf eine kurze Zeit; die Idee eines allgemeinen Weltgerichtes aber, wie wir sie zuletzt im Jesaias gefunden, wird auch von ihm festgehalten, und nur das ist bei ihm neu, dafs die Völker durch gegenseitige Kriege sich unter einander selbst aufreiben sollen. „Noch eine Zeit," spricht er, „klein ist sie, so erschüttere ich den Himmel und die Erde und das Meer und das trockene Land, und ich erschüttere alle Nationen" (c. 2, 6—7.); und ferner: „Ich will erschüttern den Himmel und die Erde, und ich kehre Königsthrone um und tilge die Macht der Reiche der Völker und werfe Wagen um und ihre Führer, und Rosse stürzen und ihre Reiter, Jeglicher durch's Schwert des Andern" (c. 2, 21—22.). Hieraus erhellt, dafs auch nach ihm das Strafgericht von furchtbaren Erschütterungen in der Natur, ähnlich wie beim Jesaias, begleitet sein, und alle Völker der Erde dann umkommen sollen. Er hält aber dieses grofse Ereignifs für so nahe, dafs, wie es heifst, „zu selbiger Zeit" noch sein Zeitgenosse Serubabel dann von Gott auserwählt sein und von ihm wie ein Siegelring gehalten werden würde (c. 2, 23.). Der Zweck des Gerichts aber, Bekehrung der Völker, wird auch bei ihm noch angegeben (c. 2, 7—9.); jedoch wird vorzugsweise nur die Folge dieser Bekehrung,

die Bereicherung und Ausschmückung des Tempels durch die Kostbarkeiten aller Nationen, hervorgehoben, da diefs bei dem ärmlichen Zustande der neuen Colonie von besonderer Wichtigkeit war. Beim **Sacharja** (c. 1—8.) ist die Idee eines allgemeinen Strafgerichtes nur noch angedeutet; es wird aber dasselbe nicht mehr näher beschrieben. Gott zürnt mit grofsem Zorn auf die Völker, heifst es (c. 1, 15.), und in der zweiten Vision schlagen vier Schmiede die vier Hörner ab, welche Juda zerstreuet haben (c. 1, 18—21.), womit also der Untergang von vier Reichen oder Völkern bezeichnet ist, welche sich an Juda vergangen haben. Auch sollen die Völker, von welchen die Juden früher beraubt worden, ihnen zum Raube werden (c. 2, 8—9.). In einer neuen Vision aber werden schwarze Rosse ausgesandt nach dem Lande des Nordens, um Jehova's Zorn an diesem Lande zu stillen (c. 6, 6. 8.). Die Folge dieser Strafe und des Schutzes, den Jehova zu gleicher Zeit seinem Volke angedeihen läfst, wird die Bekehrung vieler Völker sein (c. 2, 10—11. 8, 20—23.). Wir sehen, wie hier die Vorstellung eines grofsen, allgemeinen Weltgerichtes schon abgeschwächt erscheint; jedoch nimmt sie **Maleachi** noch ein Mal, wiewohl in anderer Weise, wieder auf. Gott kommt nach ihm zu einem grofsen, furchtbaren Gerichtstage, nachdem der Bote des Bundes, Elias, voraufgegangen ist (s. oben). Dieser Gerichtstag, der auf Erden stattfinden soll, hat aber schon den Zweck, die Bösen überhaupt von den Guten zu scheiden (c. 3, 5. 17. 4, 5.); von bestimmten Feinden des jüdischen Volkes ist nicht mehr die Rede; es sollen unter dem Volke Gottes selbst die Frommen von den Frevlern geschieden (c. 3, 5. 18.), und also soll unter den Juden selbst eine Sichtung vorgenommen werden. Von den Frommen aber heifst es, dafs sie dann Gottes Eigenthum werden, und Gott ihrer schonen werde, sowie ein Mann schonet seines Sohnes, der ihm dienet (c. 3, 17.), dafs ihnen die Sonne der Gerechtigkeit dann aufgehen werde und Heilung unter ihren Fittigen, dafs sie frei ausgehen und hüpfen sollen wie Mastkälber (c. 4, 2.); von den Frevlern aber heifst es, dafs alle Übermüthigen und Frevel Übenden dann Stoppel sind, und der kommende Tag sie entflammt,

so dafs er ihnen nicht Wurzel überlasse, noch Ast (c. 4, 1.), dafs die Frommen dann zertreten werden die Frevler; denn diese werden Asche sein unter ihren Fufssohlen am Tage, den Jehova schafft (c. 4, 3.). So hat denn die Idee eines göttlichen Strafgerichts über die Feinde hier offenbar schon die Wendung erhalten, dafs nicht Strafe der Feinde überhaupt, sondern eine voraufgehende Scheidung der Guten und Bösen im Volke Gottes selbst und Belohnung der Einen und Bestrafung der Andern damit gemeint wird. Einen Schritt weiter geht später **Daniel;** denn hier wird diese Scheidung schon auf die Todten ausgedehnt, die zur messianischen Zeit auferstehen werden; denn die Einen werden erwachen, heifst es, zum ewigen Leben, die Andern zum ewigen Abscheu (c. 12, 2.), und die Belohnung der Ersteren wird noch aufserdem dadurch bezeichnet, dafs sie glänzen sollen wie der Glanz der Veste und wie die Sterne ewiglich und immerdar (c. 12, 3.).

Wir sehen hier also, wie Gottes Geist die Idee eines Strafgerichtes an den Feinden allmählich dahin erweiterte, entwickelte und berichtigte, dafs die Vorbereitung zu der christlichen Lehre vom ewigen Gericht nach dem Tode hier nicht verkannt werden kann. Freilich ist die von den Propheten gegebene Vorstellung noch bei weitem nicht die Wahrheit selbst, welche der Erlöser uns geoffenbart hat; allein was sie in dieser Beziehung in Wort und Schrift niedergelegt haben, bildete doch die Grundidee eines Gerichtes, das Gott halten werde, und das in zeitlicher Hülle und Vorstellungsform den Juden als Theil ihrer messianischen Hoffnung eigen blieb, bis der Erlöser die reine, himmlische Wahrheit darauf bauete oder vielmehr an ihre Stelle setzte, so dafs die Gemüther nicht etwas durchaus Neues und Fremdes, sondern nur etwas ihnen bereits Bekanntes in reiner, veredelter Gestalt als christliche Wahrheit aufzufassen und zu bewahren hatten. Wir werden nämlich später sehen, wie zur Zeit des Erlösers die Lehre der Pharisäer von der messianischen Zeit sich gebildet und bereits in den Volksglauben übergegangen war, so dafs auf diese von der Zeit der Propheten an fortgebildete Ansicht, wie sie bei den Volks-

genossen Jesu verbreitet war, der Erlöser überall Rücksicht nehmen und in seiner Weisheit die ewige Wahrheit daran anknüpfen konnte. Auch die Schilderung des ewigen Gerichtes selbst erscheint im N. T. oft in Ausdrucksformen, wie wir sie bei der Schilderung des von den Propheten hier auf Erden verheifsenen Gerichtes über die Feinde des Volkes kennen gelernt haben *), so dafs das Verständnifs der ewigen Wahrheit im N. T. selbst mit abhängt von der Erkenntnifs und Unterscheidung der Hülle oder Einkleidungsform von dem Wesen oder wahren Gehalt der vorliegenden Reden des Erlösers und seiner Jünger.

Nachdem wir so nun die vier ersten Theile der messianischen Hoffnung in ihrer Entwickelung bei den Propheten näher kennen gelernt haben, kommen wir jetzt zu dem für uns wichtigsten, der Lehre vom Messias selbst. Dieselbe erhält durch das Vorhergegangene erst ihr volles Licht, und manche Dunkelheit wird dadurch in ihr schwinden.

*) Die Weissagungen von dem Untergange der Feinde sind übrigens, wie die Geschichte lehrt, keineswegs in der von den Propheten erwarteten und verkündeten Weise alle in Erfüllung gegangen, und es ist nöthig, sich hier an die Lehre der Schrift selbst zu erinnern, wonach Weissagungen auch widerruflich waren, wie das Beispiel des Jonas beweist. Auch gab der Hafs und die Nationalfeindschaft der Juden gegen einzelne Völker oft Veranlassung zu den heftigsten Drohungen, die so, wie sie ausgesprochen sind, von Gott nicht erfüllt wurden. Einzelne Beispiele der Art sind: Fast alle Propheten weissagen den Untergang von Edom für seine Treulosigkeit und Feindschaft gegen Israel (Jes. c. 34. u. 63. Jerem. c. 49., der ganze Obadja, Ezech. c. 35.); allein diefs traf nicht ein; denn im Gegentheil verbreiteten sich die Idumäer während des Exils über das verödete Palästina, und ein idumäischer König, Herodes, beherrschte später sogar die Juden. Nach Ezechiel soll Nebukadnezar die Stadt Tyrus erobern; aber aus Ezechiel selbst erhellt, dafs er die Stadt gar nicht erobert hat, sondern nach 13jähriger vergeblicher Belagerung sich nach Ägypten wandte (Ezech. 29, 18—19. Josephus, Arch. 10. 11, 1. Gesenius, Commentar zum Jesaias, S. 711 ff.). In Jesaias c. 13. u. 14. wird eine gänzliche Zerstörung Babels durch die Meder und Perser geweissagt; allein Cyrus nahm Babylon blofs ein und verschonte die Stadt, ja machte sie zur zweiten Hauptstadt seines Reiches.

§. 10.

Fortsetzung 2.

5) Der Messias selbst.

Nach der allmählichen, stufenweisen Entwickelung der messianischen Hoffnung überhaupt, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, wird man diese Entwickelung auch in der Lehre von der Person des Messias erwarten, und es läfst sich dieselbe auch wirklich in den uns vorliegenden Werken der Propheten auf das Bestimmteste nachweisen. Der Gang dieser Entwickelung ist aber im Allgemeinen dieser.

Zuerst wird nur ganz allgemein die Wiederherstellung des davidischen Königshauses verheifsen (so bei Amos c. 9, 11.); darauf wird ein zu erwartender Herrscher mit dem Namen David angekündigt (Hoseas c. 3, 5.); es folgt die Bezeichnung seines Geburtsortes Bethlehem, als der Vaterstadt der davidischen Königsfamilie, und die allgemeine Bezeichnung des unter seiner Herrschaft zu erwartenden Glückes (Micha c. 5, 1—5.); sodann werden im Einzelnen seine Herrschertugenden und persönlichen hohen Eigenschaften geschildert (Jesaias c. 9, 1. 5—6. 4, 2. 11, 1—5. 28, 16. Sacharja c. 9, 9. Jerem. c. 23, 5—6. 30, 21. 33, 15. 17. Ezech. 34, 23—24. 37, 22. 24. 25.), und überall zugleich seine königliche Macht und das durch ihn begründete Glück und Heil des Volkes gepriesen. Im Exil dagegen tritt an die Stelle dieses königlichen Herrschers ein Prophet unter dem Namen: Knecht Gottes, von dem die Wiederherstellung des Staates und der Religion erwartet wird. Die Idee des Messias erfährt also eine wesentliche Umgestaltung; statt des glänzenden, königlichen Herrschers wird die einfache, schmucklose, aber vom Geiste Gottes erfüllte Gestalt eines Religionsverbesserers erwartet, der mehr das geistige Heil des Volkes und aller Nationen der Erde begründen und herbeiführen soll (Jes. c. 42, 1—9. 49, 1—9. 50, 4—11. 51, 16. 52, 13—53, 12. c. 61.). Nach dem Exile nun werden beide Ideen, die eines königlichen Herrschers aus davidischem Geschlecht und die eines Propheten oder Priesters, verbunden, und der erwartete Messias soll Beides sein (Sacharja c. 6, 12—13., vgl. 3, 8.). Zur

Zeit des Daniel endlich wird in ihm bestimmt eine höhere, als menschliche Natur erwartet, vermöge deren er die gehoffte Weltmonarchie gründen und auf ewige Zeiten herrschen soll (Dan. 7, 13—14.). — Diesen Gang der Entwickelung speciell nachzuweisen und selbst die feineren Abstufungen und Übergänge von einer Idee zur andern zu entdecken, wird jetzt unsere Aufgabe sein.

In dem ältesten Propheten, **Joel**, der, wie wir gesehen, schon die vier ersten Theile der messianischen Hoffnung enthält, wird von einem persönlichen Messias noch nirgends eine Spur entdeckt. Jehova selbst und unmittelbar ist der Heil und Rettung Bringende; die Idee der Wegführung des ganzen Volkes in die Gefangenschaft und des Unterganges des ganzen Staates liegt diesem Propheten noch fern; er sieht und verkündet Beides noch nicht; daher die Nothwendigkeit eines Wiederherstellers des ganzen Reiches, eines Retters aus Gefangenschaft und Vernichtung von ihm noch nicht so gefühlt und ausgesprochen wird. Die Zeitumstände und politischen Verhältnisse waren zu seiner Zeit noch nicht so überaus traurig, dafs der Geist Gottes ihn dadurch schon auf diese Idee geleitet hätte. **Amos** dagegen, der ihm zunächst folgt, und der den Untergang des Reiches Israel bereits voraussieht und wiederholt ausspricht, hofft für Juda, an das die Überbleibsel des dem Untergange geweiheten Israel sich dann anschliefsen sollen, allein Heil und Rettung in der Wiederherstellung des davidischen Königshauses. Er erwähnt zuerst, wenn auch nicht eine einzelne bestimmte Person, einen bestimmten Sprösling aus der Familie David's als einstigen Retter, so doch die Wiederaufrichtung des herrlichen davidischen Königsthrones als Mittel, durch welches Jehova dem Volke helfen könne und werde. Seine Worte aber lauten: „Zu selbiger Zeit (wenn Israel gestraft ist) richte ich auf die verfallene Hütte David's und vermaure ihre Risse und richte das Zerstörte auf und baue sie, gleich den Tagen der Vorzeit" (c. 9, 11.). Dafs aber mit diesen Worten vorzugsweise die Wiederherstellung der königlichen Macht, wie sie David einst besessen, gemeint sei, geht aus den nächst folgenden Worten hervor,

die den Zweck der Wiederherstellung angeben; denn es heifst: „auf dafs sie erobern den Rest von Edom und alle Völker, über die genannt wird mein Name: so spricht Jehova, der dieses thut (c. 9, 12.). Der dem Amos folgende **Hoseas** nennt bereits eine einzelne Person als König, den die zurückkehrenden Söhne Israel's, nachdem sie lange in der Gefangenschaft ohne König, ohne Obersten und ohne Opfer geblieben wären (c. 3, 4.), aufsuchen würden, und bezeichnet diesen König mit dem Namen David. Seine Worte sind: „Darnach werden die Söhne Israel's zurückkehren und Jehova, ihren Gott, suchen und David, ihren König, und hineilen zu Jehova und seinem Segen, in der Folge der Zeiten" (c. 3, 5.). Da hier der zu erwartende König geradezu David genannt wird (vgl. Ezech. 34, 23. 37, 24. Jerem. 30, 9.), so hat man gemeint, die Ansicht des Propheten sei, David selbst werde einst zur Wiederherstellung des Reiches wieder erscheinen, um den alten Glanz und die alte Herrlichkeit desselben in erhöhetem Mafse zurückzuführen (s. Rosenmüller, Scholia in V. T. VI. 2. 1826. ad Ezech. 34, 23. und Wegscheider, Institutiones §. 120. b. Nota a.); allein die Idee eines Wiederauflebens Verstorbener ward erst zur Zeit des Exils den Juden bekannt und kommt zuerst im unächten Theil des Jesaias und im Ezechiel vor (s. meine Unsterblichkeitslehre, S. 8 ff.); daher sie hier beim Hoseas nicht schon gesucht werden darf, zumal auch sonst nicht die leiseste Andeutung vorhanden ist, dafs der Prophet das Wort David in diesem Sinne gebraucht habe. Vielmehr meint er damit einen König, der an Frömmigkeit, Tugend und Tapferkeit dem David gleiche und aus seinem Hause entsprossen sei, so dafs er ihn defshalb mit dem gleichen Namen bezeichnet und so mit einem einzigen Worte seinen Zuhörern und Lesern gleich die ganze Persönlichkeit des neuen Königs vor Augen hält. Da überdiefs Hoseas die Wiedervereinigung beider Reiche zuerst verkündet (s. oben), so pafst die hier gewählte Benennung des neuen Königs um so mehr, da auch dadurch die wieder zu erwartende Einheit des ganzen Reiches, wie sie zur herrlichen Zeit des David

bestand, gleich mitbezeichnet ist; denn kam ein König, der ganz David war, so war auch das Ganze wieder Eins, eine Trennung in zwei Reiche war nicht mehr vorhanden. Übrigens ist wohl zu beachten, mit wie wenigen Worten diese beiden ersten Propheten, die auf einen Messias hinweisen, denselben erwähnen. Die Idee ist noch neu, ist gleichsam im Entstehen und Werden begriffen und gestaltet sich erst allmählich zu immer bestimmteren Umrissen. Daher finden wir denn beim **Micha** schon eine längere und genauere Bezeichnung des zu hoffenden Königs. Sein Geburtsort, der Ruhm seines Geschlechtes, die Kraft seiner Regierung, die Ausdehnung seines Reiches werden schon angegeben; denn die bekannten Worte sind: „Du aber, Bethlehem Ephrata *) — klein solltest du sein unter Juda's Geschlechtsorten — aus dir wird mir hervorgehen, der Herrscher sein soll in Israel, deſs Ursprung aus der Vorzeit, aus den Tagen des Alterthums" (c. 5, 1.); und ferner: „Und er stehet und weidet mit Jehova's Kraft, mit der Hoheit des Namens Jehova's, seines Gottes, und sie wohnen sicher; denn nun wird er groſs sein bis an's Ende der Erde. Und dann ist Friede" (c. 5, 3—4.). Die Nennung Bethlehems, als des Stammortes David's, ist hier unmöglich anders zu fassen, als daſs damit die Abkunft des künftigen Herrschers aus der Familie David's bezeichnet werden soll. Statt der Familie selbst ist der Ort genannt, den jeder Israelit als David's Stamm- und Geschlechtsort kannte, so daſs das Hervorgehen eines Königs aus diesem Orte gleichbedeutend war mit der Abkunft desselben aus David's Geschlecht. Hatte nun aber auch der Prophet bei Nennung des Namens Bethlehem keinen andern Zweck, als

*) Ephrata war der ältere Name der Stadt und bedeutet die Fruchtbare; denn die Gegend war durch Getreide-, Wein-, Öl-, Feigen- und Ackerbau ausgezeichnet; später erst erhielt die Stadt den Namen Bethlehem, d. i. Brothaus. Die Zusammenstellung beider Namen dient zur Unterscheidung von einem wenig bekannten Bethlehem in Galiläa, nicht allzu weit von Ptolemais.

gerade die Bezeichnung der Abkunft des künftigen messianischen Herrschers von David, so ist doch in der ausdrücklichen Anführung des Namens Bethlehem die Wirkung des göttlichen Geistes hier zu bewundern, der, ohne dafs es der Prophet selbst ahnete und wollte, den Geburtsort des Erlösers selbst schon so bestimmt damit angeben liefs. Dafs übrigens der Prophet einen weltlichen Herrscher und nur einen solchen hier bezeichnen will, geht eines Theils schon aus der messianischen Hoffnung, wie sie Micha ausspricht, und wie wir sie oben überhaupt näher kennen gelernt haben, hervor, andern Theils aber zeigen die Worte, die er hier gebraucht, selbst deutlich genug, dafs er diesen Sinn mit seiner Verheifsung verbindet. Denn der Verheifsene soll in Israel Herrscher sein, unter ihm soll das Volk sicher wohnen, er soll bis an's Ende der Erde Herr sein, unter ihm soll Friede sein, ja er soll nach v. 5. retten vom Assyrer, „so er kommt in unser Land und tritt in unsere Grenzen." Wohl kann man auch diese Worte also deuten, dafs ein Sinn herauskommt, der auf den Erlöser pafst, und so wir die Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Propheten überhaupt anerkennen, so wird selbst ein Recht dazu uns bleiben; allein wenn es sich um den Sinn handelt, den Micha selbst mit seinen Worten verband, so ist es unmöglich, nach dem Zusammenhange und der ganzen Erwartung des Propheten einen andern Sinn in seinen Worten zu finden, als den oben angegebenen. Aus demselben Grunde liegt auch in den Worten: „defs Ursprung aus der Vorzeit, aus den Tagen des Alterthums," kein anderer Sinn, als der des hohen Alters der davidischen Königsfamilie, die schon in der Vorzeit, im grauen Alterthume ihren Ursprung hat. Der Gedanke an eine Präexistenz des Messias, wie sie im N. T. ausgesprochen ist, war den Propheten durchaus fremd. Die Eigenschaften aber, die Micha dem messianischen Herrscher bestimmt beilegt, sind: hohe, gewaltige Kraft und Stärke, die er defshalb Jehova's Kraft nennt, da sie von Jehova selbst ihm gegeben wird, und er durch sie die Herrschaft bis an's Ende der Erde erhalten soll; es ist demnach vor Allem kriegerische

Tapferkeit und Macht; denn er rettet durch sie auch vom Assyrer, so er in das Land kommt (v. 5.), und sichert seinen Unterthanen Ruhe und Frieden (v. 3. u. 4.). Es ist aber auch Frömmigkeit, die ihm zugeschrieben wird; denn er weidet, d. i. regiert, sein Volk mit der Hoheit des Namens Jehova's, seines Gottes (v. 3.), d. i. in dem hohen, herrlichen Namen Jehova's, den er als seinen Gott anerkennt und verehrt. Was er also thut als Regent, das thut er im Namen Jehova's; seine Gebote und Befehle nur vollzieht er, ihn anerkennend als seinen Herrn und als das unsichtbare Oberhaupt des Volkes. Er ist also vollkommenes Muster eines theokratischen Regenten. Viel ausführlicher und bestimmter aber geht schon **Jesaias** auf die Schilderung der einzelnen Eigenschaften des zu hoffenden messianischen Herrschers ein, und wir sehen, wie die Idee des Messias durch ihn augenscheinlich erweitert und vervollständigt wird.

Bevor wir jedoch auf diese genauere Schilderung des Messias beim **Jesaias** eingehen, wird es nöthig sein, zwei Stellen näher zu beleuchten, die man fälschlich so oft messianisch gedeutet, und in denen der Prophet an nichts weniger, als an den Messias, gedacht hat. Die erste ist c. 4, 2. Da c. 2—5. in Eine Zeit gehören, wie jetzt allgemein anerkannt wird, so wäre nur die Frage, ob der Prophet diese Capitel zur Zeit des Jotham, wie Gesenius will, oder zur Zeit des Ahas, wie Stähelin behauptet (Weissagg. S. 43.), geschrieben habe. Die kritische Untersuchung darüber können wir hier füglich deſshalb dahin gestellt sein lassen, da das Eine wie das Andere zum richtigen Verständniſs der oben bezeichneten Stelle nicht von wesentlichem Einfluſs ist. Die Stelle lautet nämlich: „An selbigem Tage wird der Sproſs Jehova's zur Zier und Ehre sein, und die Frucht des Landes zum Stolz und Schmuck für die Entronnenen Israels" (c. 4, 2.). Hier ist das צֶמַח יְהוָה, Sproſs Jehova's, weil es häufig für den Messias steht (Jerem. 23, 5. 33, 15. Sacharja 3, 8. 6, 12.), ebenfalls für Bezeichnung desselben genommen, und es lieſse sich den Worten nach dagegen nichts einwenden; allein der Zusammenhang führt auf einen ganz andern Sinn der Worte. Der

Prophet drohet mit einem Strafgericht Jehova's; Gott werde einen Gerichtstag halten, sagt er, an welchem alle irdische Hoheit getilgt, aller Übermuth gedemüthigt, alle kriegerischen Anstalten vernichtet, aller Götzendienst ausgerottet, und nach Vertilgung aller Krieger und Götzendiener und alles Luxus der Weiber so grofser Männermangel eintreten werde, dafs die Weiber den wenigen übrig gebliebenen Männern nachlaufen und sich selbst ihnen anbieten würden. Erst nach diesem Gerichte Gottes werde für den geringen Überrest des Volkes eine fruchtbare, glückliche Zeit kommen. Das eben drückt der Prophet in den oben angeführten Worten aus, und es ist defshalb nur eine zwiefache Auslegung des fraglichen צֶמַח יְהוָה möglich. Entweder ist damit der bessere Anwuchs des Volkes gemeint, also *spes melioris aevi*, so dafs es synonym wäre mit dem פְּלֵיטָה, die Entronnenen, Geretteten, im zweiten Gliede des Verses, und der Sinn der wäre: An selbigem Tage wird der neue, Jehova geheiligte und von ihm gegebene Anwuchs des Volkes herrlich dastehen, und das Land selbst wird sich schöner für die Geretteten schmücken; oder das צֶמַח יְהוָה ist nach dem Parallelismus der Glieder gleichbedeutend mit פְּרִי הָאָרֶץ, Frucht des Landes, so dafs diese letzteren Worte die Erklärung geben, von welchem „Sprofs Jehova's" hier die Rede sei. Der Sinn der Stelle wäre dann: An selbigem Tage wird der sprossende Segen Jehova's herrlich dastehen, und die Frucht des Landes zum Schmuck und Stolz für die Geretteten dasein. Es wäre demnach blofs die Verheifsung fruchtbarer Zeiten nach dem gedroheten Strafgericht hier ausgesprochen; ja es fände dann selbst in den folgenden Versen eine zweckmäfsige Steigerung statt; denn v. 2. spricht dann vom Lande, v. 3. von den übrig gebliebenen Bewohnern desselben und v. 4. von der Art, wie Gott sich ihrer annehmen werde (so Stähelin, S. 43—44.). Mögen wir aber nun die eine oder die andere Erklärung vorziehen, von der Person des Messias ist hier dem Zusammenhange nach keine Rede.

Die zweite Stelle ist die allgemein bekannte: „Darum wird der Herr selbst ein Zeichen geben. Siehe,

die Jungfrau wird schwanger werden und wird einen Sohn gebären und seinen Namen nennen Immanuel (Gott mit uns)!" (c. 7, 14.) Bekanntlich sieht man hierin die deutliche Weissagung von der Geburt des Messias durch eine Jungfrau und deutet demnach die Stelle ohne Weiteres auf die Geburt des Erlösers von der Jungfrau Maria. Sieht man aber näher auf den Zusammenhang und den ganzen Zweck, den der Prophet bei dieser Weissagung hat, so leuchtet ein, wie derselbe auch nicht im Entferntesten damit die Geburt des Messias weissagen wollte. Die Lage der Dinge und die näheren Umstände bei dieser Weissagung sind nämlich klar und deutlich diese. Die beiden Könige, Pekah von Samarien und Rezin von Syrien, waren in Juda eingefallen, und der jüdische König Ahas ist defshalb in grofser Angst und Besorgnifs. Der Prophet geht ihm entgegen und tröstet ihn mit der Versicherung, dafs das Reich von diesen beiden Königen nichts zu fürchten habe; er fordert den Ahas selbst auf, sich ein Zeichen zu fordern, dafs er, der Prophet, ihm die Wahrheit verkünde. Als nun der König diefs ablehnt, giebt ihm der Prophet aus eigenem Antriebe das in den oben angeführten Worten ausgesprochene Wahrzeichen. An seiner Erfüllung soll also Ahas gerade wahrnehmen und sich überzeugen, dafs der Prophet auch von den beiden feindlichen Reichen und von der Sicherheit des Landes vor ihnen die Wahrheit gesagt, und seine Worte darüber zuverlässig in Erfüllung gehen werden. Soll aber der König Ahas die Geburt des Knaben erleben und darin ein Pfand und eine Bürgschaft haben für die sichere Erfüllung der übrigen Trostesworte des Propheten, so ist soviel ganz bestimmt klar, dafs dieser bei seinen Worten nicht an die Geburt eines späteren Messias gedacht haben kann. Sehen wir nun aber die weissagenden Worte des Propheten selbst näher an, so bildet die Geburt eines Knaben, und was weiter von ihm gesagt ist, keineswegs die Weissagung selbst, die der Prophet geben will, sondern es ist das Alles nur der Faden, woran er die Vorhersagung politischer Ereignisse anknüpft, und woran jene selbst stufenweise fortschreitet. Diese politischen Ereignisse aber, die der Pro-

phet wirklich weissagt, sind: 1) in neun Monaten wird das Land von den Feinden befreit sein; denn der neugeborene Knabe wird genannt werden Immanuel (Gott mit uns) (v. 14.); 2) einige Jahre wird das Land noch an den Folgen der feindlichen Invasion und Verwüstung zu leiden haben; denn Milch und Honig wird der Knabe in den ersten Jahren essen, d. i. solche Speise, wie sie in einem verwüsteten Lande die Natur von selbst hervorbringt (v. 15.); 3) in drei bis vier Jahren wird die Zerstörung der beiden feindlichen Staaten erfolgen; denn ehe der Knabe weifs das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen, wird das Land verödet sein, vor dessen zwei Königen dem Ahas grauet (v. 16.). Fragen wir nun: Wer ist denn die Jungfrau, die schwanger werden und einen Sohn gebären soll? so ist zuerst darauf zu antworten, dafs das hebräische Wort hier für Jungfrau keineswegs nothwendig den Begriff der Virginität in sich schliefst; denn הָעַלְמָה heifst jedes mannbare Frauenzimmer, sowie עֶלֶם jeder mannbare Jüngling, von עָלַם, mannbar sein, von Menschen und Thieren. Daher übersetzen auch Aquila und Symmachus das Wort richtig durch *νεᾶνις*, falsch dagegen die Septuaginta durch *παρθένος*. Diese heifst hebräisch בְּתוּלָה, *virgo*, was wohlweislich der Prophet nicht gewählt hat. Dafs aber wirklich הָעַלְמָה nicht immer eine unbefleckte Jungfrau bezeichnet, setzen Stellen wie Proverb. 30, 19., Hoheslied 6, 8. aufser Zweifel. Es ist mithin hier ein junges Frauenzimmer überhaupt, nicht ein Mädchen von unbefleckter Jungfrauschaft gemeint, wofür jedenfalls בְּתוּלָה stehen müfste. Der Artikel davor aber weist auf eine ganz bestimmte hin, so dafs der König Ahas verstand, wer gemeint war, ohne dafs der Prophet nöthig hatte, sie noch näher zu bezeichnen. Aus diesem Grunde aber kann ich auch den Artikel hier nicht für Bezeichnung des Collectivums halten, so dafs jede junge Frau damit gemeint sei. Es kann in dieser Rede des Propheten an den König nur die bestimmte junge Frau gemeint sein, die der Prophet ohne jede nähere Bezeichnung nennen konnte, ohne mifsverstanden zu werden, und das ist, wie Gesenius, Hitzig, Knobel ganz richtig sehen, keine andere, als die Gattin des Propheten selbst, zumal dieser selbst

sagt: „Ich und die Knaben, die mir Jehova gegeben, sind Zeichen und Vorbilder in Israel von Jehova der Heerschaaren" (c. 8, 18.); denn er liebte es, seinen Söhnen bezeichnende, auf die politischen Ereignisse in seinem Vaterlande hindeutende Namen zu geben. So hiefs sein ältester Sohn Schear-Jaschub, d. h. der Rest bekehrt sich (c. 7, 3.), ein anderer Maher-Schalal Chasch-Bas, d. h. Eilebeute-Raubebald (c. 8, 3.), so dafs auch hier der Name Immanuel, d. h. Gott mit uns, ohne Zweifel der bezeichnende Name eines noch zu erwartenden Sohnes des Propheten werden soll. Es fällt somit die messianische Erklärung dieser Stelle durchaus in nichts zusammen, da der Prophet von seiner eigenen Frau und seinem eigenen Sohne redet, nicht aber von dem sonst von ihm geweissagten Messias, an den er hier gar nicht denkt. Sehr treffend sagt überdiefs Stähelin (S. 47.): „Dafs der Messias von einer Jungfrau geboren werden sollte, ist noch obendrein etwas, das gewifs keinem alten Hebräer in den Sinn kommen konnte, und alle Analogien, die aus andern Religionen dafür beigebracht werden, gelten mir nichts; denn die hebräische Religion ist die einzige des Alterthums, die nur Einen Gott anerkennt, und beim Monotheismus kann sich eine solche Idee nicht ausbilden, und darum schlug sie auch erst nach Christus Wurzel." Dafs hier also blofs die Erwähnung der Jungfrau, wie die Septuaginta das Wort falsch durch παρθένος wiedergeben, Veranlassung wurde, die ganze Stelle auf Christus zu deuten, leuchtet ein, und es ist diefs ein recht auffallender Beweis, wie man oft Stellen, ohne nach dem Zusammenhange und Sinn der Worte zu fragen, aus ihrer natürlichen Verbindung herausrifs und einen Sinn in sie hineintrug, der bei unbefangener Prüfung nimmermehr in ihnen gefunden werden kann. Glaubt das christliche Gefühl und die christlich-dogmatische Anschauung dessenungeachtet in dieser Stelle eine durch den Geist Gottes gegebene Hinweisung auf Christus zu finden, so ist das etwas ganz Anderes; nur darf nicht gesagt werden, der Prophet selbst habe dergleichen irgendwie beabsichtigt oder im Sinne gehabt.

Wir kommen jetzt auf diejenigen Stellen des Jesaias, in denen der Prophet wirklich von dem Messias redet. Es zeigt sich darin aber folgender Fortschritt in der Entwickelung der Messiasidee: die Eigenschaften des Messias werden höher, idealer angegeben, seine Hoheit in Krieg und Frieden wird genauer und begeisterter geschildert, die Dauer seiner Herrschaft wird auf ewige Zeiten erweitert. Wir finden aber die nächste Äufserung des Propheten darüber zur Zeit des Ahas ausgesprochen. Die Zeitverhältnisse gaben die Veranlassung. Die Assyrer zogen als Feinde gegen Syrien und das Reich Israel heran; auch Juda wurde von ihnen überschwemmt und gerieth in Abhängigkeit von dem assyrischen Könige. Als diese Ereignisse naheten, verkündet der Prophet den Untergang von Damascus und Samarien durch die Assyrer (c. 8, 4.), auch die Überschwemmung Juda's durch das assyrische Heer als Strafe (c. 8, 8.). Daran aber schliefst er frohe Aussichten in die messianische Zeit, die danach kommen werde; die lästige Dienstbarkeit gegen Assyrien soll aufhören, und zwar durch einen frommen Heldenkönig, den Gott wunderbar dazu ausrüsten, und der das Volk ewig dann beglücken werde. Die Zeitbegebenheiten selbst also führten auf diese Idee; die Abwerfung des assyrischen Joches war nur möglich durch einen Helden, den Jehova selbst stärkte; die Wiederherstellung des Staates konnte nur geschehen durch einen siegreichen Heldenkönig. Daher der feste Glaube und die Zuversicht des Propheten, Gott werde einen solchen senden. Nach dem Unglück kommt auch für den nördlichen Theil Palästina's, der jetzt von Feinden schwer bedrängt ist, Hülfe; die dort mit Heiden untermischte Bevölkerung wird dann aus der Bedrängnifs befreiet und wieder helle Religionserkenntnifs und die wahre Verehrung Jehova's bekommen, und diefs Alles, wenn der siegreiche König kommt, der beide Reiche wieder unter seiner frommen und gerechten Regierung vereinigt. Darum spricht der Prophet: „Doch nicht (bleibt's) dunkel, wo (jetzt) Bedrängnifs ist. Sowie die Vorzeit in Schmach gebracht das Land Sebulon, das Land Naphthali, so bringt die Folgezeit zu Ehren den Strich am See, jen-

seits des Jordan, den Kreis der Heiden" (c. 8, 23.). „Das Volk, das im Finstern wandelt, schauet ein grofses Licht; die da sitzen im Lande der Todesnacht, Licht erglänzt über sie" (c. 9, 1.). Dafs mit dem Lichte (אוֹר גָּדוֹל) hier nur Befreiung aus der Bedrängnifs, wiederkehrendes Glück gemeint sei, kann ich dem Zusammenhange nach nicht finden. Gerade Galiläa war durch seine zum Theil heidnische Bevölkerung der Verführung zum Götzendienst vorzugsweise ausgesetzt und galt bei den ächten Juden in Judäa defshalb immer für ein halb ketzerisches Gebiet. Das Licht, das ihnen aufgehen soll, deutet daher gewifs hier beides an: wiederkehrendes Glück und reinere Religionserkenntnifs, ja es ist durch das אוֹר גָּדוֹל, das die Bewohner jenes Landstriches selbst schauen sollen, wohl auch zugleich auf die Person dessen hingedeutet, der ihnen das Glück und die hellere Erkenntnifs selbst bringen soll, d. i. auf den verheifsenen messianischen König, von dem der Prophet genauer also spricht: „Denn ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns gegeben; und es ruhet die Herrschaft auf seiner Schulter, und man nennt seinen Namen Wunder, Berather, starker Held, ewiger Vater, Friedensfürst: zur Mehrung der Herrschaft und zum Heil ohne Ende über David's Thron und sein Königreich, es zu festigen und es zu stützen durch Recht und Gerechtigkeit, von nun an bis in Ewigkeit. Der Eifer Jehova's der Heerschaaren wird Solches thun" (c. 9, 5—6.). Sehen wir bei diesen wie bei den vorigen Worten zunächst ganz ab von der Deutung, welche christliche Überzeugung, die des heiligen Geistes Wehen mit Recht hier verehrt, den Worten giebt, um vor Allem den Sinn, den der Prophet selbst mit seinen Worten verband, ganz zu verstehen: so ist ohne allen Widerspruch zuerst soviel klar: der Prophet denkt auch hier an einen irdischen König auf David's Thron, er erwartet seine Geburt, er denkt ihn sich wunderbar von Gott begabt, um das Königreich, wie es David besessen, von Neuem zu befestigen und zu stützen; kriegerische wie fried-

liche Eigenschaften eines vor allen ausgezeichneten Königs schmücken ihn, und eben in der speciellen Angabe dieser Eigenschaften finden wir den Fortschritt in der Entwickelung der Messiashoffnung. Der neue König wird zunächst hohe, von Gott ihm gegebene wunderbare Weisheit besitzen; denn die Worte Wunder und Berather sind gewifs nach Ewald zusammenzufassen und bezeichnen die wunderbare Weisheit, nach der der König Rath weifs und Rath ertheilt, um immer gut und glücklich zu regieren; sodann wird ihm Heldenstärke eigen sein; denn אֵל גִּבּוֹר, tapferer, starker Held, sagt das ganz bestimmt, und die von Hengstenberg vertheidigte Erklärung der Worte: starker Gott, geht offenbar nur aus dem Streben hervor, dem Messias die göttliche Natur hier zuzuschreiben, von der die Propheten noch gar nichts wissen. Als dritte Eigenschaft ferner wird dem Messias hier zugeschrieben Vatersinn, der sich nie ändert gegen sein Volk; denn die Worte אֲבִי־עַד, ewiger Vater, Vater für immer, zeigen die ununterbrochene Dauer seiner Eigenschaft als Vater, sowie seiner väterlichen Regierung überhaupt, an. Hier eine göttliche Eigenschaft des Messias zu finden, ist nur dem möglich, welcher die Redeweise der hebräischen Poesie ganz verkennt. Eine vierte Eigenschaft endlich ist die Friedensliebe, was die Worte שַׂר־שָׁלוֹם, Fürst des Friedens, ausdrücken. Durch alle diese Eigenschaften aber wird es dem künftigen Könige möglich, die Herrschaft und das Glück des davidischen Thrones und Reiches zu vermehren und durch Gerechtigkeit für immer zu sichern. Dafs das עַד־עוֹלָם, bis in Ewigkeit, hier, wie auch sonst in der hebräischen Poesie, nicht zu urgiren ist, bedarf wohl kaum der Erwähnung, und es hat dabei der Prophet an die im eigentlichen Sinne ewige Dauer des Reiches Christi gar nicht gedacht; denn er spricht von einem irdischen, auf dem Throne David's sitzenden Könige.

Unter dem folgenden Könige Hiskias kommt nun Jesaias abermals in einer seiner Weissagungen auf den zu hoffenden König zurück. Bevor wir jedoch hierauf näher eingehen, müssen wir noch eine früher unter demselben Könige ausgesprochene Weissagung beachten, da man auch in ihr eine

Verkündigung des Messias gefunden hat. Es ist diefs die Stelle c. 28, 16. in der den Untergang Samariens enthaltenden Weissagung. Die historische Lage der Dinge ist zur Zeit dieses Orakels folgende. Nach einem neunjährigen Interregnum war im Reiche Israel der König Hoseas, der Mörder des Pekah, auf den Thron gekommen. Bei der Fortdauer der Gefahr von Assyrien schlofs er sich an Ägypten an und machte mit dem Soh von der äthiopischen Dynastie in Theben, der bei den Griechen Sevechus heifst, ein Bündnifs (2 Kön. 17, 4.). Salmanassar nun, der 734 den assyrischen Thron bestiegen hatte, erschien rasch mit einem Heere vor Samarien, nahm 722 die Stadt ein und führte den Rest der zehn Stämme nach Mesopotamien und Medien (2 Kön. 18, 9—10.). Kurz vor dem Untergange Samariens nun, vielleicht noch vor der Belagerung, ist c. 28. des Jesaias ausgesprochen. Der Inhalt ist: Das Reich Israel geht jetzt unter wegen seiner Ausschweifungen und seiner Gottlosigkeit; daran mögen sich die gottlosen Magnaten in Juda ein Beispiel nehmen; sonst drohet auch ihnen der Untergang. Wer dagegen auf den frommen König Hiskias zu Jerusalem seine Hoffnung setzt, wird nicht nöthig haben, zu fliehen. Diesen letzteren Gedanken spricht der Prophet also aus: „Siehe, ich habe auf Zion einen Stein gegründet, einen bewährten Stein, einen kostbaren Eckstein gegründeter Gründung; wer vertrauet, wird nicht fliehen" (c. 28, 16.). Hier ist vor Allem wohl zu beachten, dafs der Eckstein bereits gegründet ist, also ein schon vorhandener gemeint wird, nicht ein erst zukünftiger, nicht der Messias. Es ist daher ohne Zweifel hier der bereits vorhandene fromme König Hiskias gemeint, der fest und sicher in Zion König bleiben wird. Dafs aber פִּנָּה, Eckstein, häufig bildlich für Haupt, Anführer des Volkes gebraucht wird, zeigen Stellen wie Jes. 19, 13. Sach. 10, 4. 1 Sam. 14, 38. Richt. 20, 2. (vgl. Ps. 118, 22.). Die messianische Deutung der Stelle ist ohne Zweifel erst aus Ps. 118, 22. hervorgegangen; wefshalb auch einige jüdische Erklärer sie schon angenommen haben.

Wir kommen jetzt zu der unter demselben Könige ausgesprochenen Weissagung, welche abermals genauer den Messias selbst schildert. Die Capitel 10, 5. bis c. 12. zu Ende sind nämlich zu einer und derselben Zeit entstanden, etwa um's Jahr 716 v. Chr. Assyrien befand sich damals auf dem Gipfel seiner politischen Gröfse; Medien, Persien, Babylon, Mesopotamien und Syrien waren ihm unterthan; nur Ägypten stand noch unberührt im alten Glanze der Pharaonen da. Wie man früher in Samarien gethan, so schlofs man sich jetzt auch in Juda an Ägypten an, und da Hiskias in Folge dessen den Tribut an Assyrien verweigerte, so war von einem Einfalle des assyrischen Heeres in's Land auf dem Wege nach Ägypten jetzt Alles zu fürchten. Nachdem daher früher der Prophet immer schon mit der assyrischen Invasion gedrohet hatte, wird sein Ton in diesen Capiteln tröstender. Er wendet sich nun gegen Assyrien selbst. Gott hat in seinem Zorn über Israel den König von Assyrien als Werkzeug seiner Strafe gesendet; aber in seinem Übermuthe glaubt dieser nicht, ein blofses Werkzeug zu sein; zur Strafe wird Gott diefs frevelhafte Werkzeug züchtigen. Zwar ist die Strafe für Juda beschlossen und kann nicht zurückgenommen werden; aber Juda wird nicht ganz vernichtet werden, und ehe die Assyrer Jerusalem erreichen, wird der Herr sie vernichten. Nach dieser Vertilgung der Feinde wird unter einem davidischen Fürsten das goldene, messianische Zeitalter eintreten. Von diesem davidischen Fürsten nun spricht der Prophet also: „Dann schiefst ein Reis vom Stamme Isai's aus, und ein Sprofs aus seiner Wurzel bricht hervor. Und es ruhet auf ihm der Geist Jehova's, der Geist der Weisheit und der Klugheit, der Geist des Rathes und der Kraft, der Geist der Erkenntnifs und Furcht Jehova's. Und sein Wohlgefallen hat er an der Furcht Jehova's, und nicht nach dem Anblick seiner Augen wird er richten, und nicht nach dem Hören seiner Ohren entscheiden. Er richtet mit Gerechtigkeit die Armen und bescheidet mit Billigkeit die Elenden im Volke;

er schlägt das Land mit seines Mundes Geifsel, und mit seiner Lippen Zornhauch tödtet er den Frevler. Gerechtigkeit ist der Gurt seiner Hüften, und die Treue der Gurt seiner Lenden" (c. 11, 1—5.). Vergleichen wir diese Weissagung auf den Messias mit der früher vom Jesaias gegebenen, so zeigt sich auch hier offenbar ein Fortschritt, zu dem die Zeitverhältnisse selbst die Veranlassung gaben. Dort ward der Messias vorzugsweise noch als siegreicher Held angekündigt, da von ihm die Abwerfung des assyrischen Joches herbeigeführt werden sollte, und dazu gehörten kriegerische Eigenschaften vor allen; hier, wo der Untergang der Feinde, als bereits vorher durch Gottes Macht bewirkt, dargestellt ist, wird der dann kommende davidische Herrscher mehr als von Gottes Geist beseelter, frommer und gerechter Fürst geschildert. Frömmigkeit ist die hauptsächlichste Eigenschaft, die hier an ihm ganz besonders hervorgehoben wird; diese aber, wie die übrigen, schon früher erwähnten Regententugenden, nämlich Weisheit und Stärke, werden hier zugleich nach ihrer Quelle angegeben, und diese ist die Mittheilung des Geistes Gottes, der selbst auf ihm ruhen, d. i. bleibend ihm eigen sein wird. Wir sehen, wie hier der Prophet weiter geht und einen tieferen Blick thut in die Natur des erwarteten Herrschers. Eben weil dieser fromm, und seine Frömmigkeit eine von Gottes Geist selbst gewirkte sein wird, ist auch vollkommen unpartheiische Gerechtigkeit ihm eigen, und gerade darum können die Armen und Elenden im Volke, d. i. die Frommen und Redlichen, sicher Gutes von ihm hoffen; die Frevler aber und Gottlosen müssen die schnelle, unausbleibliche Strafe von ihm fürchten. Seine Regierung wird demnach eine Segen und Heil bringende für das ganze Volk sein. Sehen wir nun aber die dem Messias hier beigelegten Eigenschaften noch genauer an, so finden wir in ihm hier die charakteristischen Tugenden der drei gröfsten Männer des hebräischen Volkes zu dem höchsten Ideale vereinigt, dessen ein hebräisches Herz fähig war. Vom Samuel ist das Erfülltsein vom Geiste Gottes und die hohe,

prophetenähnliche Begabung zur weisen Leitung und Regierung des ganzen Volkes hergenommen, vom David die Kraft in der Regierung, sowohl im Frieden, als im Kriege, und mehr noch die Frömmigkeit, die ihn recht eigentlich erst zu einem Manne nach dem Herzen Gottes machte, und von Salomo endlich die Weisheit und Gerechtigkeit, die sich namentlich auch in den richterlichen Urtheilen desselben glänzend bewährte.

Ist hiernach aber die ganze Regierungsthätigkeit des zu erwartenden Herrschers schon mehr als eine friedliche gedacht und geschildert, so finden wir beim **Sacharja** diese Idee schon wieder weiter entwickelt und namentlich durch den Zusatz der Sanftmuth zu den Eigenschaften des Messias erweitert. Denn es heifst hier, nachdem gesagt worden, dafs Jehova (nicht der Messias) die Stadt Jerusalem beschützen werde gegen ihre Feinde, so dafs kein Bedrücker mehr sie überziehe: „Frohlocke sehr, Tochter Zions, jauchze, Tochter Jerusalems! Siehe, dein König kommt zu dir; gerecht und siegreich ist er, sanftmüthig und reitend auf einem Esel, auf einem Füllen, der Eselin Sohn" (c. 9, 9.). Hier ist mit dem עָנִי, eigentlich arm, hülflos, was jedoch hier nicht pafst, offenbar die Sanftmuth, Milde und Friedfertigkeit des neuen Herrschers bezeichnet, was auch durch die Worte: reitend auf einem Esel, deutlich ausgedrückt wird; denn der Esel galt gleichsam für das Bild des Friedens (vgl. Matth. 21, 5.). Auch wird in dem nächst folgenden Verse ausdrücklich gesagt, dafs alle Kriegswerkzeuge ausgerottet werden sollen, wefshalb die Wirksamkeit des neuen Königs hier hauptsächlich als eine geistige, eine durch sein sanftes Friedenswort beglückende dargestellt wird; denn gerade durch sie soll er Streitigkeiten schlichten und weithin sein Reich ausdehnen; denn es heifst weiter von ihm: „Und er redet Frieden zu den Völkern, und seine Herrschaft reichet vom Meer zum Meer und vom Strome zu der Erde Enden" (c. 9, 10.). Auch das ist als Erweiterung der Messiasidee wohl zu beachten, dafs hier zuerst die Ausdehnung der

Herrschaft des Messias über die ganze Erde bestimmt ausgesprochen wird. In allen messianischen Weissagungen war bisher nur von einem das jüdische Volk beherrschenden Könige die Rede, und Alles, was von ihm gesagt worden, bezog sich nur auf ihn, insofern er David's Thron einnehmen und Israels König sein sollte; hier dagegen kommt zuerst die bestimmte Vorstellung in die Seele des Propheten, dafs sein Reich eine weit gröfsere Ausdehnung haben und bis zu der Erde Enden reichen werde. Die zuvor vom Micha und Jesaias ausgesprochene Hoffnung, dafs viele, ja alle Völker der Erde sich zu Jehova bekehren und nach Jerusalem strömen würden (s. oben), führte unstreitig auch auf diese Idee, dafs der zu erwartende Herrscher dann auch über die ganze Erde König sein werde. Dafs er es aber nur durch friedliche Mittel, durch seine geistige Wirksamkeit und namentlich seine Sanftmuth sein werde, pafst ganz zu der Vorstellung von der freiwilligen Bekehrung fremder, heidnischer Völker, wie sie von den Propheten jener Zeit ausgesprochen wird.

Haben wir aber bis hierher die Entwickelung der Messiashoffnung verfolgt, so finden wir, und das ist besonders merkwürdig, in dem nächst folgenden Zeitraume von etwa 100 Jahren, d. i. bis in die Zeit der Gefahr und des Unterganges des Staates durch die Chaldäer, keine weitere Entwickelung dieser Idee; denn die Propheten **Nahum, Zephanja, Habakuk** und **Obadja** schweigen ganz davon, und aufser der kurzen Erwähnung bei **Habakuk** (c. 3, 13.), dafs Gott zu Hülfe ziehen werde seinem Volke, zu Hülfe seinem Gesalbten (לְיֵשַׁע אֶת־מְשִׁיחֶךָ), wird weder der Name, noch die Idee eines einstigen Retters des Volkes berührt. Mag nun der nächste Zweck der oben genannten Propheten, die hauptsächlich den Untergang der Feinde des Volkes verkünden, sie abgehalten haben, auf die Idee des Messias einzugehen, oder mag, was wahrscheinlicher ist, in dieser ganzen Zeit die Messiasidee selbst mehr in den Hintergrund getreten sein, da auch da, wo von dem messianischen Heile bei diesen Propheten die Rede ist, statt des Messias immer Gott selbst als unmittelbar handelnd

und als König in der Mitte des Volkes dargestellt wird (Zephanja 3, 15. 17. Habak. 2, 14. 3, 2—15.): genug, es tritt in der Entwickelung der Messiasidee ein auffallender Stillstand ein, der selbst da, wo die Zeitereignisse sie von Neuem anregen, und der nahende Untergang des Staates die Propheten Jeremias und Ezechiel wieder auf sie zurückführt, ebenfalls noch bemerkbar ist. Denn die beiden zuletzt genannten Propheten verkündigen zwar von Neuem die Ankunft eines Messias; allein sie halten nur die früher schon über ihn ausgesprochenen Weissagungen fest, ohne irgend etwas wesentlich Neues über ihn und sein Wirken hinzuzufügen. Es sind die von den früheren Propheten bereits ausführlicher und mit höherer Begeisterung ausgesprochenen Erwartungen, welche hier nur in breiterer, ja selbst matterer Gestalt wiederkehren, so dafs es scheint, als habe erst die vollendete Thatsache des Untergangs Jerusalems und die längere Gefangenschaft des Volkes zu Babel einen neuen, wesentlichen Fortschritt in der Entwickelung der ganzen Idee herbeiführen können. Erst das wirklich hereingebrochene Unglück, die Vernichtung des ganzen Staates und der Sturz des Königshauses selbst, wird unter der Leitung und Einwirkung des göttlichen Geistes die bewegende Veranlassung, dafs die ganze Messiasidee nun im Geiste der Propheten eine Umgestaltung erfährt, wie wir sie bereits im zweiten Theil des Jesaias vollendet vor uns sehen. Für diese Auffassung des Entwickelungsganges der Messiasidee spricht aufserdem die Thatsache, dafs beim Jeremias alle Weissagungen, welche auf den Messias gehen, noch v o r der Zerstörung Jerusalems ausgesprochen sind, also die erst durch's Exil veranlafste Umgestaltung der Idee bei ihm auch thatsächlich noch nicht hatte stattfinden können. Denn die Capitel 1—39. sind bekanntlich vor der Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar verfafst, und gerade nur in diesem Abschnitte des ganzen Jeremias sind die Weissagungen auf den Messias enthalten. Beim Ezechiel sind diese Weissagungen zwar schon nach der Zerstörung geschrieben, da sie nur in dem nach dem Untergange verfafsten Abschnitte c. 33—48. vorkommen; allein nach unserer Ansicht entstand ja auch die Umgestal-

tung jener Idee erst während des Exils, und Ezechiel lebte und wirkte zu Anfang desselben, so daſs es recht wohl denkbar bleibt, wie bei ihm noch die ältere Ansicht vorwaltete, und die neu sich bildende Idee vom Messias von ihm noch nicht aufgenommen war. Doch wir gehen jetzt zu den Weissagungen beider Propheten über den Messias selbst über, um zu sehen, inwiefern die oben über sie ausgesprochene Bemerkung auch wirklich ihre Bestätigung findet.

Beim **Jeremias** heiſst es: „Siehe, es kommen Tage, da ich aufkommen lasse von David einen gerechten Sproſs, der als König regieret mit Weisheit und Recht und Gerechtigkeit übet im Lande. Zu seiner Zeit wird Juda beglückt werden, und Israel sicher wohnen; und dieſs ist der Name, mit dem man ihn nennen wird: Jehova, unser Heil" (c. 23, 5—6.). Ebenso: „Siehe, es kommen Tage, da ich das gute Wort erfülle, das ich geredet vom Hause Israel's und vom Hause Juda's: in selbigen Tagen und zu selbiger Zeit will ich von David einen gerechten Sproſs sprossen lassen, der Recht und Gerechtigkeit übet im Lande. In selbigen Tagen wird Juda beglückt sein, und Jerusalem sicher wohnen, und also wird man sie nennen: Jehova, unser Heil" (c. 33, 14—16.). Ferner: „Und ihr Anführer soll aus ihnen selbst sein, und ihr Herrscher aus ihrer Mitte hervorgehen" (c. 30, 21.). Sodann: „Sie (die Fremden, d. i. die fremden Völker) werden dienen Jehova, ihrem Gott, und David, ihrem Könige, welchen ich ihnen aufstellen werde" (c. 30, 9.). Und endlich: „So spricht Jehova: Es soll dem David nie an einem Manne fehlen, der da sitzet auf dem Throne des Hauses Israel" (c. 33, 17.). Diese letztere Stelle aber findet ihre unzweideutige Erklärung in der Versicherung, die gegen Ende desselben Capitels steht, daſs, so gewiſs Gott seinen Bund mit Tag und Nacht und die Satzungen des Himmels und der Erde festgesetzt habe, er ebenso gewiſs auch den Samen Jacob's und David's, seines Knechtes, nicht verwer-

fen und aus seinem Samen Herrscher wählen wolle über den Samen Abraham's, Isaak's und Jacob's (c. 33, 25—26.). Aus diesen Stellen über den Messias geht zunächst nun unzweifelhaft hervor, dafs es nur dieselbe Idee ist, wie wir sie bereits bei Micha und Jesaias gefunden, die vom Jeremias hier wieder aufgenommen ist; denn 1) soll der Messias aus dem Hause David's sein; 2) er soll mit Weisheit und Gerechtigkeit regieren; 3) Juda und Israel sollen unter ihm wieder vereinigt sein, und 4) das Volk soll unter ihm sich glücklich fühlen. Vergleichen wir aber diese Äufserungen des Jeremias mit denen des Jesaias und Micha, so macht sich der wesentliche Unterschied fühlbar, dafs die Worte der letztgenannten Propheten über den Messias viel frischer, kräftiger, lebensvoller und begeisterter sind, auch einen viel reicheren Inhalt haben, als die des Jeremias. Wenn dagegen Stähelin gerade aus der Kürze beim Jeremias schliefsen will (S. 77.), dafs die Messiashoffnung im Bewufstsein der Nation schon tiefe Wurzel geschlagen habe, wefshalb der Messias hier auch blofs David genannt, und vom Jeremias die Hoffnung auf ihn selbst in einer Zeit festgehalten werde, wo aller äufsere Anschein dagegen gewesen: so kann ich diese Ansicht nicht theilen. Auch Hoseas (c. 3, 5.) nennt ja schon den Messias blofs David, und die Worte beim Jeremias nehmen, nachdem die früheren Propheten ganz vom Messias geschwiegen haben, die früheren prophetischen Weissagungen über ihn offenbar nur wieder auf, und zwar zum Troste in einer Zeit, in der es dringender, als je, nöthig war, an frühere Weissagungen über einen künftigen grofsen Herrscher aus David's Hause zu erinnern, der, trotz des Anscheines vom Gegentheil, dennoch zuversichtlich kommen und das Volk wieder beglücken werde. Der ihm vom Jeremias beigelegte Name: Jehova, unser Heil (c. 23, 6.), ist, wie Stähelin richtig bemerkt (S. 77.), nur symbolisch zu fassen, ähnlich wie beim Jesaias der Name Immanuel (Jes. 7, 14.); denn nach c. 33, 16. soll ja derselbe Name: Jehova, unser Heil, auch dem Volke in der messianischen Zeit beigelegt werden, welche Stelle, obgleich sie in den LXX. fehlt, nichts desto weniger ihre Beweiskraft behält.

Was indessen neu beim Jeremias erscheint, ist die Erwartung, *dafs es dem David nie an einem Manne fehlen solle, der auf dem Throne des Hauses Israel sitzen werde* (c. 33, 17.). Der Prophet eröffnet nämlich hiernach die Aussicht, dafs nicht *Ein* Herrscher für immer auf David's Throne sitzen werde, wie das bestimmt vom Jesaias verheifsen war (c. 9, 5—6.), sondern dafs immerfort Könige in ununterbrochener Reihenfolge aus David's Geschlecht herrschen würden, wie das der Plural מֹשְׁלִים (c. 33, 26.) noch bestimmter ausdrückt. Die frühere begeisterte Idee von einem ewigen Herrscher auf David's Thron erscheint demnach hier offenbar schon abgeschwächt und prosaischer in eine Reihe davidischer Nachkommen, als Herrscher des Volkes, verwandelt. Dafs auch diese Erscheinung unsere oben ausgesprochene Ansicht von den Weissagungen des Jeremias über die Person des Messias nur bestätigt, wird Niemand in Abrede stellen können. Wenn dagegen in der Stelle c. 30, 21. eine Fortbildung der messianischen Hoffnung gefunden wird, so liegt das einzig und allein in der zweifelhaften Auffassung der Worte וְנִגַּשׁ אֵלָי, was man auf den kurz vorher erwähnten neuen Herrscher bezieht und also übersetzt: *und er nahe sich zu mir*, so dafs daraus gefolgert wird, der neue Herrscher solle gleich einem Priester mit Gott in dem innigsten Verhältnisse stehen (s. Stähelin, S. 78.). Dagegen aber ist zu sagen, dafs eine solche Idee vor dem Exile sich nirgends angedeutet findet, und die Worte selbst hier diese Erklärung keineswegs begünstigen; denn sieht man auf die ganze Stelle im Zusammenhange, so findet man, dafs die Zurückgeführten v. 20. schon collectiv im Singular gefafst sind, worauf die Singular-Suffixa בָנָיו, seine Söhne, עֲדָתוֹ, seine Versammlung, und לֹחֲצָיו, seine Unterdrücker, unwiderleglich hinweisen. Dieser Gebrauch der Singular-Suffixa geht auch v. 21. fort, wie die Worte אַדִּירוֹ, sein Anführer, מֹשְׁלוֹ, sein Herrscher, u. s. w. deutlich zeigen. Hierauf geht es nun im zweiten Gliede des Verses also fort: „*und ich lasse es herzutreten, und es soll mir nahen*, nämlich das Volk (וְהִקְרַבְתִּיו וְנִגַּשׁ אֵלָי); denn auch hier ist vom Volke die Rede, wie der folgende allgemeine Zusatz: „Denn

wer ist es, der sein Herz verbürget, um mir zu nahen? spricht Jehova," und mehr noch der gleich folgende Vers: „Und so sollt ihr mein Volk sein, und ich will euer Gott sein" (v. 22.), klar darthun. Dem Sinne nach also durchaus richtig übersetzt de Wette die fragliche Stelle: „Und ich lasse sie herzutreten, dafs sie mir nahen." Zur weiteren Erklärung dient dann die c. 33, 18. gegebene Verheifsung: „Und den Priestern und Leviten soll es nie fehlen an einem Manne vor mir, der da Brandopfer opfert und Speisopfer anzündet und Schlachtopfer verrichtet alle Tage." Die messianische Zeit wird danach auch durch innige, treue Verbindung des Volkes mit Jehova eine glückliche und gesegnete sein. Liegt demnach in jener Stelle nur die Bezeichnung des messianischen Glückes für das Volk, von dem ja vor Allem die Rede ist, und nicht eine nähere Bezeichnung des Messias, von dem hier nur gesagt wird, dafs er aus des Volkes Mitte sein werde, um auch dadurch des Volkes Glück zu bezeichnen, indem es hinfort unter einem eigenen, nicht mehr fremden Herrscher stehen werde: so ist beim Jeremias in der That eine eigentliche Fortbildung der Messiasidee nicht zu finden.

Dieselbe Bewandtnifs hat es mit dem **Ezechiel.** Denn obwohl er den messianischen Herrscher in zwei ihm eigenthümlichen Bildern als die von Gott gepflanzte Ceder (c. 17, 22—24.) und als den von Gott gesetzten einzigen Hirten (c. 34, 23. 37, 24.) darstellt: so sind doch die in diesen Bildern liegenden und mit ihnen bezeichneten Ideen kein weiterer Fortschritt in der Messiashoffnung selbst, sondern dieselben schon früher ausgesprochenen Grundgedanken vom Messias, welche von der reichen Phantasie des Ezechiel gerade in dieser Gestalt vorgeführt werden. Beide Propheten, Jeremias und Ezechiel, erfüllen vielmehr ihren heiligen Beruf, die messianische Hoffnung überhaupt weiter zu entwickeln, hauptsächlich darin, dafs sie die Bedingung des Heiles, die Bufse und Bekehrung des Herzens, zuerst so wahr und tief auffassen und aussprechen, wie kein Prophet vor ihnen, und wir glauben diefs oben überzeugend nachgewiesen zu haben. Das Bild von der Ceder, das Ezechiel

gebraucht, ist aber dieses. Nachdem er die Absetzung und Wegführung des Königs Zedekia zuerst in einem schönen Gleichniſs von einem neu gepflanzten, aber dann ausgerissenen und verdorrenden Weinstock (c. 17, 1—10.), sodann aber eigentlich und mit bestimmter Nennung des Namens (v. 11—21.) geweissagt hat, verkündet er, daſs Gott von dem Wipfel der hohen Ceder ein zartes Reis abbrechen und auf einen hohen und erhabenen Berg pflanzen werde (v. 22.), worauf er also fortfährt: *Auf einen hohen Berg Israels will ich es pflanzen, und es wird Zweige treiben und Frucht bringen und eine herrliche Ceder werden; und es werden unter ihm wohnen allerlei Vögel, allerlei Geflügel; im Schatten seiner Zweige werden sie wohnen*" (v. 23.). „*Und alle Bäume des Feldes sollen erkennen, daſs ich Jehova den hohen Baum erniedrigt und den niedrigen Baum erhöhet habe, daſs ich den grünen Baum ausgedorret und den dürren Baum grünend gemacht habe. Ich, Jehova, habe es geredet und thue es*" (v. 24.). Auch hier wird der kommende messianische Herrscher als abstammend von einer hohen Ceder, d. i. David's Haus, ferner als seinem Volke und selbst andern Völkern Ruhe und Glück bereitend dargestellt. Auch sollen Alle erkennen, daſs Gott ihn gegeben und also erhöhet habe. In einer andern Weissagung aber (c. 21, 25—27.) spricht Ezechiel von der Krone des Zedekia, die ihm abgenommen werde, und von der er sagt: „*Verstört, verstört, verstört will ich sie machen* (עַוָּה עַוָּה עַוָּה אֲשִׂימֶנָּה, eigentlich: zur Zerstörung, Zerstörung, Zerstörung werde ich sie machen, v. 27., hebr. v. 32.); *auch soll sie nicht sein, bis der kommt, dem das Gericht gehört, und dem ich's gebe.*" Hier ist das Wort *Gericht* (הַמִּשְׁפָּט) bezeichnend für den kommenden Retter. Er soll richten über Israel und alle Völker; seine königliche, besonders richterliche Würde wird hervorgehoben, wie wir sie früher auch beim Jesaias (c. 11, 1—5.) bezeichnet fanden. Allgemeiner aber noch wird in folgender Stelle auf den Messias hingedeutet: „*Zu selbiger Zeit*

(nämlich wo Nebukadnezar auch Ägypten erobert) will ich ein Horn dem Hause Israel's wachsen lassen" (c. 29, 21.). Das Wort קֶרֶן, Horn, wird überhaupt als Symbol der Macht und Stärke gebraucht, so namentlich Ps. 132, 17.; daher auch der Plural קַרְנַיִם (Amos 6, 13.) geradezu für Kräfte steht. Der Sinn obiger Stelle ist demnach: Zu selbiger Zeit will ich dem Hause Israel's Macht schenken. Dafs auf die Macht des Messias damit hingedeutet wird, läfst sich nicht verkennen; allein seine Person selbst ist nicht erwähnt. Anders dagegen verhält es sich mit den Stellen, in denen von einem Hirten die Rede ist, den Gott dem Volke geben werde. Nachdem nämlich c. 34. Jehova selbst sich als den treuen Hirten bezeichnet hat, der von nun an selbst auf die Schafe achten und nach ihnen sehen wolle, da die bisherigen Hirten der Heerde sie zerstreuet und verwahrlost hätten (v. 7—22.), spricht er also weiter: „Und ich will einen einzigen Hirten (רֹעֶה אֶחָד) über sie setzen, der sie weiden soll, meinen Knecht David; der soll sie weiden und ihr Hirte sein" (v. 23.). „Und ich, Jehova, will ihr Gott sein, und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte" (v. 24.). Auf dieselbe Idee aber kömmt Ezechiel noch ein Mal c. 37. zurück. Er redet von v. 15. an von der Wiedervereinigung der beiden Reiche Juda und Israel, und Jehova trägt ihm auf, zwei Stäbe zu nehmen, den einen mit dem Namen Juda, den andern mit dem Namen Israel zu beschreiben und beide in seiner Hand zu vereinigen, um so dem Volke die Wiedervereinigung beider Reiche zur messianischen Zeit symbolisch zu bezeichnen. Nachdem nun für beide die Rückkehr verheifsen (v. 21.), lauten also die Worte weiter: „Und ich mache sie zu Einem Volke im Lande; und Ein König soll ihrer aller König sein; und sie sollen nicht mehr zwei Völker sein und sich nicht mehr trennen in zwei Königreiche" (v. 22.). „Und mein Knecht David soll König über sie und einziger Hirt (רֹעֶה אֶחָד) für sie alle sein" (v. 24.). „Und mein Knecht David soll ihr Fürst sein ewiglich" (v. 25.). Es ist wohl kaum nöthig, nach diesen

deutlichen und bestimmten Worten noch darauf hinzuweisen, wie hier mit dem einigen Hirten dasselbe bezeichnet ist, was wir früher vom Messias als König des Volkes verheifsen sahen; ja die Verbindung beider Wörter, מֶלֶךְ und רֹעֶה, v. 24. läfst darüber wohl nicht den mindesten Zweifel übrig. Ebenso ist der zukünftige König hier ebenfalls mit dem Namen David bezeichnet, wie wir es bei Hoseas (c. 3, 5.) und Jeremias (c. 30, 9.) bereits gesehen haben. Auch die Wiedervereinigung beider Reiche zu einem Ganzen ist schon vom Hoseas (c. 3, 5. 1, 11.) bestimmt ausgesprochen worden. Da nun im Ezechiel weiter keine Hinweisungen auf den Messias enthalten sind, so wird unser oben über ihn ausgesprochenes Urtheil wohl gerechtfertigt erscheinen, und wir haben in der Entwickelung der Messiasidee in der That hier einen Ruhepunkt und einen gewissen Abschlufs gefunden, da erst gegen Ende des Exils die ganze Idee in neuer Gestaltung und Fassung hervortritt.

Wir kommen nämlich jetzt auf die wichtige Erscheinung, wie der Geist Gottes die bisher immer mit dem Messias verbundene Königsidee und Vorstellung irdischer Herrschaft und Herrlichkeit durch das Schicksal des Volkes und die eben vorgehenden Ereignisse in der Völkergeschichte, namentlich die gewaltigen Eroberungen und Fortschritte des Cyrus, welche die Juden im Exil erlebten, also umgestaltet, dafs statt des königlichen Herrschers jetzt ein Prophet, als Knecht Gottes, der Mittel- und Angelpunkt aller messianischen Hoffnung wird. Wollen wir die geschichtliche Veranlassung dazu näher in's Auge fassen, so kann es nur diese sein. Nach der Zerstörung Jerusalems war der letzte König aus dem Hause David's, Zedekia, geblendet und in Ketten nach Babylon geführt, nachdem alle seine Söhne vor seinen Augen hingerichtet waren (2 Kön. 25, 7.); der früher schon in's Exil geführte König Jojachin aber schmachtete bis zum 37. Jahre nach seiner Wegführung zu Babylon im Gefängnifs (2 Kön. 25, 27.), und die Hoffnung auf die Wiederherstellung des davidischen Thrones und eines messianischen Herrschers aus David's Geschlecht mufste durch solche Thatsachen auf's Tiefste erschüttert werden. Dazu kam, dafs eine grofse

Menge von Exulanten sich in der Gefangenschaft zu dem heidnischen Cultus hinneigte und ihrer väterlichen Religion nicht treu blieb; weſshalb in der Seele frommer und treuer Jehovaverehrer von selbst der Gedanke aufsteigen muſste, daſs solche vom väterlichen Glauben Abtrünnige auch der Rückkehr in's Vaterland und der herrlichen messianischen Zukunft nicht werth seien, daſs, wenn Gott jene Zeit nun wirklich heraufführen solle, erst eine Umwandlung des gefangen gehaltenen Volkes und ein Gericht über die Frevler voraufgehen müsse, und daſs vor Allem eine Wiederherstellung der Religion und des ächten Jehovadienstes noth thue. Dazu aber schien ein Mann mit prophetischem Sinn und Geiste mehr berufen, als ein mit äuſserer, königlicher Macht bekleideter Herrscher, zumal auf einen solchen jetzt weniger, als je, zu rechnen war. Auch waren es im Exile selbst gerade die Propheten, die für Religion und Aufrechthaltung des Jehovacultus mit unermüdlichem Eifer und unter den härtesten Schmähungen und Verfolgungen von Seiten der Heiden, wie ihrer eigenen frevelhaften Glaubensgenossen, fortwirkten und festhielten an der Wiederkehr einer glücklicheren Zeit. Der Gedanke, daſs ein solcher, von Gott wunderbar dazu ausgerüstet, wie einst Moses und Samuel, das Volk leiten und das wahre theokratische Reich wiederherstellen werde, lag um so näher, als auch schon früher das Volk ohne Könige gewesen und einen Gottesstaat gebildet hatte; ja die Fortschritte des Cyrus, welche die Hoffnung erregten, daſs er bald auch Babylon erobern und dem jüdischen Volke dann die Rückkehr in's Vaterland und die Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels gestatten, ja wohl selbst begünstigen und befördern werde, trugen dazu bei, jetzt immer mehr an eine Wiederaufrichtung des jüdischen Staates *ohne* einen eigenen jüdischen König zu denken. Denn erwartete man von dem Cyrus die Rettung, so kam man nothwendig ab von der Erwartung, daſs aus des Volkes Mitte ein siegreicher König aufstehen und die Befreiung bewirken werde. Darum die Erscheinung, daſs **im zweiten Theil des Jesaias** nirgends mehr von einem solchen König, als Wiederhersteller des Reiches,

nirgends mehr von einem Nachkommen des David, der den väterlichen Thron wieder besteigen und das Volk beherrschen und beglücken werde, die Rede ist. Alles Grofse und Hohe, was einst vom Messias, als dem königlichen Herrscher, verkündet wurde, ist hier übertragen auf den Knecht Gottes, dessen Wirksamkeit nun nach geänderter Ansicht der Dinge und dem wirklichen Bedürfnifs des nach Rettung verlangenden Volkes gedacht und geschildert wird. Bevor wir daher zu der Frage übergehen, wer mit dem Knechte Gottes vom Propheten gemeint sei, müssen wir erst die Schilderung, die er von demselben giebt, vorausschicken, um klar zu sehen, wie er sich denselben dachte, und welche Wirksamkeit er ihm zuschrieb.

Aus den zahlreichen Stellen nun, die von ihm handeln, geht folgendes Bild von ihm hervor. Der Knecht Gottes, wie ihn wiederholt der Prophet nennt, ist von Mutterleibe an von Gott berufen und zu seinem Knechte gebildet (c. 49, 1. 5.); Gott hat ihn erkoren und auserwählt (c. 49, 7. 43, 10.) und seinen Geist auf ihn gelegt (c. 42, 1.), der nun auf ihm ruhet (c. 61, 1.); er hat ihn vor Allem mit der Kraft der Rede ausgerüstet (c. 49, 2.); denn er ist von Gott gelehrt (c. 50, 4—5.), und Gott hat seine Worte ihm in den Mund gelegt (c. 51, 16. 59, 21.). Gott hat Wohlgefallen an ihm; er hält ihn aufrecht, bewahrt, behütet, stärkt ihn (c. 42, 1. 6. 49, 2. 5. 51, 16.). Sein Beruf ist, Israel in der Gefangenschaft aufzurichten und zu trösten und einst die Geretteten Israel's zurückzuführen (c. 49, 6.). Er soll den Leidenden frohe Botschaft bringen und den Gefangenen die Öffnung ihres Kerkers verkünden (c. 61, 1—3. 49, 9.); er soll für Zion und für die bekehrten Sünder in Jacob ein Erlöser sein (c. 59, 20.). Ferner aber soll er den Völkern das Recht, d. i. die wahre Religion, verkündigen (c. 42, 1. 4.) und ein Licht, d. i. Erleuchter, für alle Nationen sein (c. 42, 6.), auf dafs Jehova's Heil bis an's Ende der Erde dringe (c. 49, 6.).

Gottes Werk soll durch seine Hand gedeihen (c. 53, 10.); denn er ist zum Bundesmittler von Gott gemacht (c. 42, 6. 49, 8.), also dafs er Gründer und Fürst des neuen, von Gott selbst beherrschten Reiches werden soll (c. 49, 6—8. 51, 4—5.). Nicht anmafsend, lärmend und herrisch tritt er auf, mit Milde verkündigt er den Verzagten und Leidenden das wahre Recht, d. i. die wahre Religion (c. 62, 2—3.). Jetzt ist er von Menschen verachtet und verabscheuet (c. 49, 7.); denn er ist elend, gleich den Elendesten (c. 42, 19); Viele entsetzen sich vor ihm (c. 52, 14. 53, 2.). Umsonst hat er sich bisher abgemühet; aber sein Lohn ist bei Jehova (c. 49, 4.), bei dem er geehrt ist, und der ihn stärkt (c. 49, 4—5.). Gott ist mit ihm und schafft ihm einst Recht (c. 50, 8—9.). Verachtet, verlassen, schmerzbeladen, wie er war, hielten ihn Viele für von Gott gestraft, geschlagen und geplagt (c. 53, 3—4.); aber er duldete stellvertretend für das Volk, dessen Krankheit und Schmerzen er auf sich lud (c. 53, 4.), und für dessen Sünden und Missethaten er Strafe litt (c. 53, 5—6.). Still (c. 50, 6—7.), gleich einem Lamme, das zur Schlachtbank geführt wird, litt und starb er für die Sünde des Volkes (c. 53, 7—8.); bei Frevlern und Gottlosen ward er, der Unschuldige, in dessen Munde kein Trug war, begraben (c. 53, 9.). Dafür aber, dafs er das Schuldopfer gewesen und sein Leben hingegeben hat in den Tod, indem er die Sünden Vieler trug, dafs er zu den Übelthätern gerechnet ward und doch für die Übelthäter betete (c. 53, 10. 12,), dafür wird Gott ihn hoch verherrlichen (c. 52, 13. 55, 5.). Frei von Leiden, soll er noch Viele durch seine Weisheit zur Gerechtigkeit führen und ihrer Sünden Last erleichtern (c. 53, 11.); er soll noch lange leben und Nachkommen schauen (c. 53, 10.); unter Mäch-

tigen soll sein Loos sein, und mit Helden soll er Beute theilen (c. 53, 12.); zum Herrscher der Völker, zum Fürsten und Gebieter der Völker hat ihn Gott gemacht (c. 55, 4.); Völker werden über ihn frohlocken, und Könige vor ihm verstummen (c. 52, 15.).

Überläfst man sich unbefangen dem Totaleindruck, den diese Schilderung des Knechtes Gottes hervorbringt, so wird man nicht umhin können, die Wirkung des göttlichen Geistes auf's Tiefste zu verehren, da er diese bestimmten Vorstellungen und Ahnungen von dem künftigen Retter, wie sie im Erlöser fast buchstäblich in Erfüllung gingen, schon jetzt in der Seele des Propheten hervorrief. Denn wenn auch immerhin Einzelnes, eigentlich und wörtlich gefafst, auf die Person Christi keine Anwendung findet, und man eben defshalb bei solchen Stellen zur allegorischen Erklärung sich gezwungen sah: so thut der Prophet hier doch Blicke in die Zukunft, und seine Anschauung von dem künftigen Erlöser enthält so viele klare und bestimmte Züge von dem Bilde, das in Christo verwirklicht ward, dafs hier die Wirkung einer höheren Macht verkennen, gleichbedeutend ist mit vollkommenem und entschiedenem Stumpfsinn, der von Gottes Geist nichts spürt, und wenn er die augenfälligsten Wirkungen desselben vor sich sieht. Mit vollem Rechte wird daher schon in der ältesten christlichen Kirche Jesaias der Evangelist und Apostel des A. T. genannt. Denn folgende Ideen von dem Knechte Gottes liegen klar und offen hier ausgesprochen vor Augen: 1) er ist Verkünder und Verbreiter der wahren Religion; 2) er leidet stellvertretend für des Volkes Sünden; 3) er wird nach dem Tode leben und hoch verherrlicht werden von Gott. Die prophetische Wirksamkeit desselben tritt aber am stärksten hervor; denn davon und von seiner Ausrüstung dazu ist am meisten die Rede, und selbst das stellvertretende Leiden wird von ihm nur in der verachteten, unscheinbaren Gestalt eines prophetisch wirkenden Mannes übernommen, und die Verherrlichung danach ist nur die Belohnung dieses Leidens und seines Wirkens

als Prophet überhaupt. Ist diefs aber unläugbar, so ist die nächste und wichtigste Frage: Wen dachte sich der Prophet selbst unter dem Knechte Gottes?

Die Vieldeutigkeit des an sich unbestimmten Ausdrucks עֶבֶד יְהוָה, Knecht Jehova's, sowie der Umstand, dafs unser Verfasser selbst den Ausdruck an verschiedenen Stellen in verschiedenem Sinne gebraucht, ist der Hauptgrund, wefshalb so viel Dunkelheit und darum so viel Streit über die wahre Bedeutung dieses Namens beim Jesaias geherrscht hat und zum Theil noch herrscht. Gehen wir daher ruhig und besonnen an die Untersuchung der Sache selbst! Mit dem Namen עֶבֶד יְהוָה werden im A. T. theils Propheten, theils Könige, theils fromme, Gott geweihete Männer überhaupt bezeichnet. So wird Moses, der 5 Mos. 34, 10. Hos. 12, 14. ausdrücklich als Prophet (נָבִיא) bezeichnet ist, auch bestimmt עֶבֶד יְהוָה genannt (4 Mos. 12, 7. 5 Mos. 34, 5. Jos. 1, 1. 2. 13. 15.); auch Josua (Jos. 24, 29. Richt. 2, 8.), David (1 Kön. 11, 32. 14, 8. 2 Kön. 8, 19. Ps. 18, 1. 36, 1. 89, 4. 21.), Hiob (Hiob 1, 8. 2, 3. 42, 8.) und alle Propheten (Jerem. 7, 25. 26, 5. 29, 19. 44, 4. Amos 3, 7.) heifsen so. Sodann aber wird auch das ganze Volk Israel, sofern es aus Verehrern Jehova's bestand, im Gegensatz zu den Heiden עֲבָדַי, meine Knechte, oder collectiv עַבְדִּי, mein Knecht, genannt (Jerem. 30, 10. 3 Mos. 25, 55.), und unter ihm besonders wieder der frömmere Theil der Nation (Ps. 113, 1. 134, 1. 34, 23. 69, 37.). Der Plural עַבְדֵי יְהוָה ist hier vorzugsweise gebräuchlich. Endlich aber ist beim Ezechiel schon der Messias selbst so genannt; denn in der Rede Gottes heifst er ausdrücklich עַבְדִּי, mein Knecht (Ezech. 34, 23. 24. 37, 24. 25.). Nach diesen wirklich vorkommenden Bedeutungen und Beziehungen des Ausdrucks ist es nicht zu verwundern, dafs alle nach der Reihe auch beim Jesaias in den Worten עֶבֶד יְהוָה gefunden worden sind. So hat man 1) folgende Könige damit bezeichnet geglaubt: den Cyrus, weil er als Befreier der Juden aufgetreten sei; den Usias, weil er, von der Pest befallen, diese Krankheit als Strafe für die Sünden des Volkes gelitten habe; den Hiskias, indem man der Krankheit desselben dieselbe Bedeutung gab, und

endlich den Josias, der in einem Feldzuge gegen den Pharao von Ägypten umkam. Von einer Widerlegung aller dieser Ansichten kann man aber um so eher absehen, als der Inhalt der oben gegebenen Schilderung vom Knechte Gottes sie alle von selbst widerlegt. Andere haben daher den Ausdruck 2) auf einen bestimmten Propheten bezogen und den Jeremias oder den Jesaias selbst darunter verstanden. So wenig auf den Einen, als auf den Andern paſst jedoch das Ganze der groſsen Verheiſsung. Noch Andere haben 3) das ganze jüdische Volk für den Knecht Gottes angesehen und sich dabei auf bestimmte Stellen berufen, in denen allerdings mit diesem Namen das Volk Israel vom Propheten gemeint ist, z. B. c. 41, 8. c. 44, 1. 2. 21. Dagegen aber sprechen wieder andere Stellen, in denen der Knecht Gottes geradezu dem Volke Israel entgegengesetzt wird, z. B. c. 49, 3. 50, 10., und ebenso der Inhalt der ganzen Schilderung, der in vielen wesentlichen Punkten nimmermehr auf das ganze Volk paſst. Daher hat man 4) nur den frömmeren Theil des Volkes darunter verstanden und sich abermals auf Stellen berufen, die allerdings gerade diesen Theil des Volkes mit dem Namen Knecht Gottes bezeichnen; so c. 65, 8—9. 13—15. 63, 17. u. s. w. Aber auch auf ihn will nicht Alles passen, was sonst noch vom Knechte Gottes verkündet wird. Man hat daher die Grenze noch enger gezogen und 5) nur den Prophetenstand damit bezeichnet geglaubt. Allein wenngleich wirklich Vieles dadurch klar wird und sich fassen läſst, so bleiben nichts desto weniger Stellen, in denen nicht von mehreren Propheten, sondern von einer ganz bestimmten einzelnen Persönlichkeit die Rede ist. Gerade dieſs aber führte auf die schon von den Juden aufgestellte Ansicht, es sei 6) der Messias selbst damit gemeint. Gerade neuere Theologen haben wieder diese Deutung als die einzig richtige geltend zu machen gesucht, Einwendungen dagegen aber, wie z. B., daſs doch auch zuweilen im Plural von ihm gesprochen werde (so c. 44, 26. 53, 8.), wenig oder gar nicht beachtet. Nach diesen verschiedenen, dem עֶבֶד יְהוָֹה gegebenen Deutungen wird man die von den Talmudisten gege-

bene Vergleichung nicht ganz unpassend finden, wonach sie namentlich das 53. Capitel einen Schuh nennen, den der Prophet hingeworfen habe, um ihn den verschiedensten Personen anzupassen. Bei so bewandten Umständen bleibt denn nichts Anderes übrig, als den Sprachgebrauch, den unser Verfasser selbst mit dem Ausdruck verbindet, möglichst genau zu erforschen und zu dem Ende sämmtliche Stellen, in denen er den Ausdruck gebraucht, in ihrem Zusammenhange aufzufassen und zu vergleichen, um so den Sinn zu erkennen, den er selbst in jene Worte legt. Sollte es danach auch in einzelnen Stellen immerhin noch zweifelhaft bleiben, wie er gerade in dem einzelnen Falle den Ausdruck meine, im Ganzen wird und mufs es klar werden, welche Idee er mit demselben verbindet.

Die Stellen nun, in denen der Ausdruck selbst beim Jesaias vorkommt, sind folgende: c. 41, 8. 9. c. 42, 1. 19. c. 43, 10. c. 44, 1. 2. 21. 26. c. 45, 4. c. 48, 20. c. 49, 3. 5. 6. c. 50, 10. c. 52, 13. c. 53, 11. c. 54, 17. c. 56, 6. c. 63, 17. c. 65, 8. 9. 13. 14. 15. c. 66, 14. Aufser diesen Stellen findet sich eine nicht geringe Anzahl solcher, in denen ebenfalls augenscheinlich von dem Knechte Gottes die Rede ist, ohne dafs er ausdrücklich genannt wird, z. B. c. 51, 16. c. 59, 20. c. 62, 11. c. 52, 13—15., das ganze c. 53. u. s. w., und diese sind nicht weniger wichtig, um den Begriff des Ausdrucks zu bestimmen. Als Resultat der Vergleichung und Prüfung sämmtlicher Stellen ergiebt sich nun, dafs von **c. 40—48.** mit dem Ausdrucke fast durchweg vom Propheten das **Volk Israel, als moralische Person gedacht,** bezeichnet wird. Hier herrscht gar kein Zweifel; denn in den meisten Stellen sagt es der Prophet ausdrücklich, dafs er Israel meine; er stellt es fast überall den Heiden gegenüber; so c. 41, 8. 9. c. 43, 10. c. 44, 1. 2. 21. c. 45, 4. c. 48, 20. Nur in zwei Stellen (c. 42, 1. 19. u. c. 44, 26.) macht er in diesem Abschnitt schon eine Ausnahme; denn in beiden Stellen spricht er offenbar nicht vom ganzen Israel, da er in der ersten von dem Knechte Gottes schon v. 6. ausdrücklich sagt, dafs er ihn zum Bundesmittler des Volkes (לִבְרִית עָם) machen werde, ihn also vom Volke bestimmt un-

terscheidet; in der zweiten Stelle aber (c. 44, 26.) ist durch das zweite Glied des Verses: seiner Boten Rath (עֲצַת מַלְאָכָיו), das erste Glied desselben: seines Knechtes Ausspruch (דְּבַר עַבְדּוֹ), so bestimmt erklärt, dafs unter Knecht hier kein Anderer, als die Boten Gottes, d. i. die Propheten, verstanden werden kann. Gerade diese Stellen aber bilden den Übergang zu der **Collectivbedeutung Prophet**, in der von **c. 49—53.** der Ausdruck hauptsächlich gebraucht wird. Die Propheten, als die frömmsten Glieder des Volkes und als die von Gott erwählten und bestimmten Werkzeuge zur Verkündigung seines Willens, werden aus dem ganzen Volke Israel vorzugsweise hervorgehoben und mit dem Namen עֶבֶד יְהוָֹה bezeichnet. Sie bilden in ihrer Gesammtheit recht eigentlich den Knecht Gottes, und der Singular ist hier ebenso natürlich von dem ganzen Stande der Propheten zu fassen, wie er zuvor von dem ganzen Volke gesagt war, und wie ja im Hebräischen der Name Jacob oder Israel für alle Israeliten oder der Name einer Stadt, z. B. Jerusalem, für alle Bewohner derselben gesetzt werden kann. Dafs aber unser Verfasser wirklich häufig von einer Mehrheit von Propheten spricht, die mit ihm zugleich im Exile wirkten, setzen Stellen wie c. 40, 1. 41, 22. und ähnliche aufser Zweifel, und der gleichsam wider seinen Willen da zum Vorschein kommende Plural, wo er grammatisch mit Bezug auf den Singular: Knecht Gottes, im Singular weiter sprechen sollte, aber, weil er mehrere Individuen dabei im Sinne hat, ihm unbewufst der Plural entschlüpft (c. 44, 26. c. 53, 8.), giebt hinreichend Zeugnifs, in welchem Collectivsinne hier der Name: Knecht Gottes, gebraucht ist. Da nun aber der Prophet sich selbst auch mit jenem Collectivnamen mitbezeichnet, er dabei also auch an sich selbst, und oft vorzugsweise, denkt, so ist es erklärlich, warum man in einzelnen Stellen oft nur *den* **redenden Propheten** selbst mit dem Namen bezeichnet sieht. Er spricht in diesen Stellen wirklich von sich, aber im Namen seines Standes; so c. 49, 1 ff. c. 42, 1 ff. c. 50, 4—10., vgl. c. 48, 16. c. 61, 1—3. Je mehr er nämlich sich selbst dabei im Sinne hat, und darauf deutet der Anfang aller jener

Stellen hin, desto mehr passen auf ihn selbst alle die Prädicate, die nun zunächst folgen; je mehr er aber im Fortgang seiner Rede den Blick erweitert, und sein ganzer Stand ihm vorschwebt, desto mehr spricht er dann in Ausdrücken, die nicht mehr auf die einzelne Person des redenden Propheten, sondern auf die Gesammtheit seines Standes gehen (vergl. c. 49, 6 ff. c. 42, 4 ff. c. 50, 10.). In Folge dessen aber tritt nun eine Erscheinung ein, die vor Allem wichtig und doch zugleich auch psychologisch erklärlich ist. Bei der dem Propheten vorschwebenden Idee seines ganzen Standes, den er in höchster Idealität denkt, verkörpert sich sein Ideal unwillkürlich zu einer bestimmten Individualität, einer einzelnen hocherhabenen Persönlichkeit, von der er sich selbst sehr wohl im Gefühl und Ausdruck unterscheidet. Es schwebt ihm in einzelnen Stellen, namentlich c. 52, 13—53, 12., ein bestimmtes Individuum seines Standes vor der Seele, von dem er zum Theil im höchsten Grade das ausspricht, was er sonst von sich und den Propheten überhaupt, aber in geringerem Maſse ausgesagt hat (vgl. c. 50, 6—10. c. 49, 6—7.), zum Theil aber auch noch Neues und Höheres hinzufügt (vgl. c. 53, 6. 9—12.). Gerade hier sehen wir die Prophetengabe in ihrer höchsten Kraft und Begeisterung; denn bis zu dieser hocherhabenen Anschauung, zu diesem deutlichen Ahnen und Schauen des zukünftigen Retters erhebt sich in dem Grade und bis zu der Deutlichkeit kein Prophet, weder vor, noch nach unserm Verfasser. Es ist daher hier ohne Widerrede mit dem עֶבֶד יְהוָֹה der Messias selbst auch in der Seele des Propheten gemeint. Denn daſs er sich selbst von ihm mit klarem Bewuſstsein unterscheidet, zeigt c. 53, 1., wo er durch die Worte: „Wer glaubte unserer Botschaft" (לִשְׁמֻעָתֵנוּ), klar und bestimmt sich selbst und die Propheten überhaupt bezeichnet und gleich darauf v. 2. ganz objectiv von dem Einen spricht, von dem er weissagt, und von dem er bis zu Ende des Capitels zu sprechen fortfährt; ja er sagt Dinge von ihm aus, die er von sich selbst und von andern Propheten geradezu in Abrede stellt. So namentlich seine vollkommene Unschuld (v. 9., vgl. v. 4—6. 12.), während er doch bestimmt sich selbst

und alle Propheten als mit Sünde und Schuld behaftet darstellt; denn er schliefst sich selbst offenbar mit in den Worten ein: „Und wir wurden wie ein Unreiner alle, wie ein besudelt Kleid alle unsere Gerechtigkeit; und wir welkten wie ein Blatt, wir alle, und unsere Missethaten rissen wie ein Sturm uns fort" (c. 64, 6., vgl. c. 42, 24. c. 59, 9—12.). Dagegen ist festzuhalten, dafs er den Einen, von dem er hier redet, nicht erst in fernster Zukunft auftretend denkt, sondern er ist ihm bereits vorhanden, er hat bereits die Schmach, die Leiden, den Tod als Strafe für des Volkes Sünden erlitten; denn, was man auch sagen mag, es ist unleugbare Thatsache, dafs der Prophet diefs Alles als etwas bereits Vergangenes beschreibt und in lauter Praeteritis ausdrückt, während er sehr wohl Alles, was er von der Verherrlichung dieses Einen sagt, erst von der Zukunft weissagt und in lauter Futuris ausspricht. Er steht mithin selbst mit seiner Verkündigung zwischen Vergangenheit und Zukunft, blickt auf das Eine, als schon vergangen, zurück und sieht das Andere, als erst noch kommend, voraus. Die im Exile von den Propheten, auch von dem ihm als Ideal hier vorschwebenden Knechte Gottes, erlittenen Leiden sind ihm wirklich geschehene Thatsachen; er erklärt, er deutet sie nur von dem Einen, von dem er hier redet; die Verherrlichung desselben aber ist ihm erst zukünftig, und sie beginnt bald, und zwar mit der nahen Befreiung seines Volkes aus der Gefangenschaft. Dann kehrt er zum Leben zurück und wird den herrlichen Lohn empfangen, den ihm Gott bereitet. Gerade hieraus sehen wir, wie unser Prophet in seinen Zeitverhältnissen lebte, an ihnen hing und von ihnen getragen ward, und wie der Geist Gottes gerade sie als Mittel benutzte, um ihn zu der herrlichen Ahnung und den wunderbaren Aussprüchen zu führen, die wir in seiner Verkündigung vor Augen haben. Denn auch die Idee des Wiederauflebens, die wir hier zu allererst in der Bibel finden (c. 53, 10.), ward zunächst vermittelt durch die Bekanntschaft, die man im Exile mit dem Zendavesta machte, in dem eine leibliche Auferstehung durch einen belebenden Thau gelehrt wird (vgl. Jes. 26, 19., s. meine Unsterblich-

keitslehre, S. 8—10.). Der für des Volkes Sünden Gestorbene wird wieder lebendig und wird noch lange glücklich und verherrlicht fortleben: das ist die Idee, die der Prophet hier ausspricht, und womit er, ohne es selbst zu ahnen, auf die grofse Thatsache im Leben des Erlösers selbst hinweisen mufs. Wohl fassen diejenigen, welche auch im 53. Cap. noch an den Collectivbegriff des ganzen Prophetenstandes denken, die Worte: „Er wird Nachkommen schauen, lange leben, und Jehova's Angelegenheit wird gedeihen in seiner Hand" (c. 53, 10.), also, dafs der Prophetenstand in seinem noch lebenden Theile diefs Glück haben werde, während vorher von dem in den Leiden umgekommenen Theile desselben die Rede gewesen sei; allein wenn wirklich, wie wir oben nachgewiesen zu haben glauben, in dem ganzen Capitel ein bestimmtes Individuum unserem Verfasser vorschwebt, so kann auch hier nur dasselbe Individuum gemeint sein, und wenn kurz vorher von einem Sterben und Begrabenwerden desselben die Rede war (v. 8—9.), so mufs nothwendig hier, wenn er noch Nachkommen schauen und lange leben soll (יַאֲרִיךְ יָמִים, eigentlich: er wird verlängern die Tage, nämlich seine Tage, für: er wird noch viele Tage leben, vgl. 5 Mos. 4, 26. 40. c. 5, 33. c. 17, 20.), auch an ein Wiederaufleben desselben gedacht werden, was der hier gegebenen Verheifsung, wenn sie in Erfüllung gehen soll, doch erst vorangegangen sein mufs. Es ist aber diese Idee, wie sie aus dem Zendavesta unserm Verfasser bekannt geworden war, hier zunächst nur auf den Frömmsten und Besten des ganzen hebräischen Volkes übertragen; c. 26, 19. wird sie schon auf die frommen Israeliten überhaupt ausgedehnt, während die Andern noch im Scheol bleiben müssen und nicht wieder aufleben können (c. 26, 14.); beim Ezechiel aber, c. 37, 1—14., wird schon das Wiederaufleben aller Israeliten, des ganzen Volkes, zur messianischen Zeit gehofft und verkündet. Wie aber hier der Geist Gottes unsern Propheten durch Zeit und Umstände auf den ersten Gedanken an eine Auferstehung des Messias führte, so führte er ihn auch durch die in seinem Geiste bereits vorhandenen Ideen auf die Vorstellung eines stellvertretenden Leidens

und Sterbens des Messias. Denn dafs ein solches wirklich vom Propheten hier gemeint sei, zeigen die Ausdrücke v. 5. u. 10. unwiderleglich. „Er ward," heifst es, „verwundet ob unserer Sünden, zerschlagen ob unserer Missethaten; Strafe lag auf ihm zu unserm Heile, und durch seine Striemen sind wir genesen" (v. 5.). Sein Tod aber wird v. 10. geradezu ein Schuldopfer (אָשָׁם, vgl. 3 Mos. 5, 6. 7. 15. 24. 1 Sam. 6, 3. 2 Kön. 12, 17.) genannt. Wenn daher de Wette (De morte Iesu Christi expiatoria pag. 31—32.) die Worte blofs allegorisch nimmt und sie so deutet, dafs die Propheten sich für das Volk aufgeopfert und gelitten hätten, indem sie die Verfolgungen geduldig ertragen und doch ihren Beruf erfüllt hätten: so kann das der wahre Sinn jener Worte nicht sein. Der Prophet denkt vielmehr an eine wirkliche Sühnung der göttlichen Strafgerechtigkeit, an eine Übertragung der Strafe auf den unschuldig Leidenden, so dafs die Schuldigen, d. i. hier das Volk, dadurch von der Strafe befreiet werden. Auf diesen Gedanken führte den Propheten theils die Vorstellung von den Opfern überhaupt, denen der Gedanke an eine stellvertretende Genugthuung zum Grunde liegt (vgl. de Wette, Bibl. Dogmatik §. 202.), theils die bei den Hebräern verbreitete, vielfach ausgesprochene Ansicht, dafs Leiden immer die Strafen für begangene Sünden seien. Die Freunde des Hiob schliefsen z. B. rückwärts von seinen Leiden immer auf wirkliche Vergehungen und Sünden desselben. Waren aber im Exile die Propheten gerade die frömmsten Glieder des Volkes, und wurden sie vorzugsweise von den härtesten Leiden betroffen: so entstand im Gemüth des Propheten die wichtige Frage: Tragen sie, wie die allgemeine Ansicht es verlangte, wirklich diese Leiden für ihre eigenen Sünden? Die Antwort konnte nicht zweifelhaft sein. Unmöglich! mufste sie lauten. Denn gerade sie hätten wegen ihrer Frömmigkeit am ersten von Leiden befreiet sein müssen. Warum also dieser Rathschlufs Gottes, dafs gerade ihnen die schrecklichsten Leiden auferlegt wurden? Die Idee der Stellvertretung für des Volkes Sünden lag durch die Opferidee nahe, ja um so näher, als gerade für des

Volkes Beste und um des Volkes willen die Propheten so Unsägliches zu leiden hatten (vgl. c. 50, 6. 49, 7.). Was aber von den Propheten überhaupt galt, das galt vorzugsweise von dem Einen, der als Ideal ganz rein und fleckenlos gedacht ist, der also am allerwenigsten für eigene Sünden hatte leiden müssen. Er war vorzugsweise das Schuldopfer, das für des Volkes Sünden gestorben, das seine Seele zur Erlösung für das Volk hingegeben hatte (v. 10.). Merkwürdig ist hierbei nun, dafs unserem Verfasser gerade hier, wo er von der Aufopferung des Knechtes Gottes für das Volk spricht, unwillkürlich der Plural in den Mund kommt, da ihm gerade beim Rückblick auf die Leiden und das Sterben des Knechtes Gottes die Erinnerung an mehrere solcher Opfer unter dem Prophetenstande vorschweben mufste; denn deutlich sagt er v. 8: מִפֶּשַׁע עַמִּי נֶגַע לָמוֹ, wegen der Sünde meines Volkes war Plage ihnen (לָמוֹ poetisch für לָהֶם). Ebenso setzt er c. 44, 26, wo er von dem Wort oder Ausspruch des Knechtes Gottes, also von etwas Früherem, Vergangenem spricht, in dem zweiten Versgliede statt עַבְדוֹ, seines Knechtes, den Plural מַלְאָכָיו, seiner Boten; denn auch hier ist die Erinnerung an die Worte mehrerer Propheten im Exil so natürlich, dafs der Plural unserem Verfasser unwillkürlich entschlüpft. Anders dagegen ist es, wo er von der Zukunft spricht; nirgends kehrt da eine Andeutung des Plural wieder, der Singular ist hier überall streng festgehalten; denn nur eine einzige Persönlichkeit schwebt hier dem Propheten vor, die Erlöser und Retter ist (c. 59, 20. c. 62, 11.), und die verherrlicht werden soll für das durchaus schuldlose Leiden (c. 53, 10—12., vgl. v. 9. c. 62, 11.), das in dem Grade doch von den übrigen Propheten, auch vom Verfasser selbst, nicht ausgesagt werden konnte und auch wirklich nicht ausgesagt ist (s. oben). Haben wir hiernach nun vollkommenen Grund zu der Behauptung, dafs in der Idee vom Knechte Gottes unserem Verfasser die deutlichsten Ahnungen von der Person und dem grofsen Werke des Erlösers vorschwebten: so dürfen wir dabei doch keineswegs vergessen, dafs ein völlig klarer Blick, eine völlig intuitive Einsicht in das göttliche Wesen Christi und seines

Berufes unserem Verfasser noch nicht eigen war; denn so Manches, was er von dem Knechte Gottes erwartet und aussagt, paſst in der That nicht auf den Erlöser, und wir erkennen hieran ganz besonders, wie die Vorstellungsweise unseres Propheten immer auch von seinem eigenthümlichen Standpunkte, seiner Nationalität und seinen Zeitumständen, bedingt blieb. Wir rechnen dahin, daſs Könige den Knecht Gottes persönlich ehren sollen (c. 52, 15.), daſs er unter Frevlern begraben wird (c. 53, 9.), daſs er Nachkommen sehen und mit Helden Beute theilen soll, was auf weltliche Triumphe führt (c. 53, 10—11.), daſs er die Oeffnung des Gefängnisses und die Rückkehr aus dem Exil verkündigen, ja das Volk selbst zurückführen soll (c. 42, 7. c. 49, 5. 9. c. 61, 1—3.), endlich daſs von seinen Leiden als von etwas schon Vergangenem gesprochen wird (c. 53, 2—10. c. 52, 14.). Um dieſs auf die Person Christi beziehen zu können, muſs man gröſstentheils zur allegorischen Erklärung seine Zuflucht nehmen oder dem grammatischen Sinne der Worte Gewalt anthun. Mit solchem Verfahren aber öffnet man der Willkür Thür und Thor und entsagt vollständig aller gesunden, grammatisch-historischen Exegese. Hier ist und bleibt anzuerkennen, wie unser Verfasser in seiner Zeit und seinen Zeitverhältnissen lebte und webte, und nach Gottes Rath selbst ihm die vollkommen klare und richtige Erkenntniſs Christi und seines Reiches noch verschlossen blieb. —

Nach dieser ausführlicheren Darlegung der Bedeutung des עֶבֶד יְהוָה in den wichtigsten Stellen beim Jesaias bleibt uns nur noch übrig, auf die zuletzt noch bei ihm vorkommende Bedeutung des Ausdrucks hinzuweisen. Von **c. 54—66.** nämlich werden weder das ganze Volk, noch die Propheten, noch Einer von ihnen damit bezeichnet, sondern mit einer einzigen Ausnahme (c. 56, 6.) **die Frommen und Gerechten im Volke** überhaupt. Nachdem nämlich der Prophet, wie wir gesehen, in den vorigen Capiteln nur die frömmsten Glieder des Volkes, die Propheten, damit gemeint hatte, nimmt er den Ausdruck wieder in etwas schwächerer Bedeutung und bezeichnet damit fromme Verehrer Jehova's im Volke überhaupt. Der Zusammenhang, in dem die

Stellen, in welchen der Ausdruck noch vorkommt, stehen, läſst über diese Bedeutung desselben gar keinen Zweifel. Es sind dieſs aber folgende Stellen: c. 54, 17. 63, 17. 65, 8. 9. 13. 14. 15. c. 66, 14., in denen überall der Plural עַבְדֵי יְהוָה, Knechte Jehova's, oder עֲבָדֶיךָ, deine Knechte, oder עֲבָדַי, meine Knechte, oder endlich עֲבָדָיו, seine Knechte, vorkommt, so daſs die Mehrheit der damit bezeichneten Personen auſser allem Zweifel ist. Die einzige Ausnahme bildet c. 56, 6., wo Fremdlinge, die sich zu Jehova bekehrt haben, ebenfalls עֲבָדִים genannt sind, und der Grund davon liegt offenbar in der Bedeutung, die in diesem ganzen Abschnitt dem Ausdrucke gegeben ist.

Können wir nun aber auch aus diesem Gebrauch des Ausdrucks, wie er zuletzt vorkommt, nichts weiter auf die Person des Messias, wie unser Verfasser sie sich dachte, schlieſsen, so bleibt uns doch am Schlusse noch übrig, noch ein Mal auf die wichtigen Ideen hinzuweisen, die unser Verfasser zuerst und fast ausschlieſslich mit der Vorstellung des Messias verbindet. Es ist zunächst die Idee des prophetischen Amtes, die er klar und bestimmt von dem kommenden Retter ausspricht; daran schlieſst sich die Idee des hohenpriesterlichen Amtes, die er zwar nicht ausdrücklich und ausführlich ausspricht, die aber in dem für des Volkes Sünden dargebrachten Schuldopfer angedeutet liegt; endlich wird auch die Idee eines königlichen Amtes in der Verherrlichung des Knechts Gottes wieder aufgenommen; jedoch bleibt dieser Gedanke immer noch wesentlich von dem verschieden, den wir früher als den einzigen oder doch hauptsächlichsten vom Messias bei den Propheten kennen gelernt haben. Eine wirklich königliche Herrschaft, durch Siege errungen, der Besitz des davidischen Thrones wird nirgends dem Knechte Gottes zugeschrieben, wohl aber ein mehr als königliches Ansehen, nämlich die höchste Ehre bei den Fürsten und Königen, ja bei allen Völkern der Erde überhaupt; denn er nimmt in dem neu durch ihn zu stiftenden Reiche Gottes die erste Stelle ein, ist Gottes, des unsichtbaren Königs in diesem Reiche, sichtbarer Stellvertreter und Gesetzgeber. Die

Keime des dreifachen, Christo in der Dogmatik zugeschriebenen Amtes liegen hier also ganz entschieden vor, und es frägt sich daher nur, welche weitere Entwickelung dieselben bei den folgenden Propheten fanden.

Kommen wir nun nach dem Exile zuerst auf den **Haggai**, so finden wir bei ihm eine, durch die Zeitumstände herbeigeführte, eigenthümliche Erscheinung. Das Volk war durch Serubabel, einen Fürsten aus David's Geschlecht, zurückgeführt, und unter ihm und dem Hohenpriester Josua begann die Wiederherstellung des Staates. Serubabel war Landpfleger unter persischer Oberherrschaft (Hagg. 1, 1. 2, 21.), und die Hoffnung, einst wieder ein unabhängiges Königreich zu bilden, und zwar, wie es von den früheren Propheten verheifsen war, unter einem davidischen Herrscher, lebte unter der bestehenden Regierung eines davidischen Landpflegers von Neuem wieder auf. Sollte es aber dahin kommen, dafs der kleine, unbedeutende Fürst, der in Abhängigkeit von Persien sich befand, wieder ein eigener, unabhängiger König des jüdischen Volkes ward, so mufsten die gröfseren, mächtigen Staaten, so mufste namentlich Persiens Macht erst gestürzt sein. Serubabel vermochte so etwas nicht, wohl aber Jehova nach seiner Allmacht. Darum spricht diese Hoffnung beim Haggai sich also aus: „Ich will erschüttern den Himmel und die Erde, und ich kehre Königsthrone um und tilge die Macht der Reiche der Völker und werfe Wagen um und ihre Führer, und Rosse stürzen und ihre Reiter, Jeglicher durch's Schwert des Andern" (c. 2, 21—22.). Daran schliefst sich nun unmittelbar die Weissagung für den Serubabel: „In selbiger Zeit, spricht Jehova der Heerschaaren, werde ich dich nehmen, Serubabel, Sohn Sealthiel's, mein Knecht, spricht Jehova, und dich halten wie den Siegelring; denn ich habe dich erwählet, spricht Jehova der Heerschaaren" (c. 2, 23.). Mit dieser Weissagung kehrt der Prophet zu der früheren, vor dem Exile ausgesprochenen Hoffnung zurück. Er erwartet den Untergang der übrigen Staaten und die wunderbare Erhaltung Juda's als des von Gott mächtig beschirmten Staates,

und zwar unter dem davidischen Herrscher Serubabel. Dieser ist zwar nicht der siegreiche König, der das Volk über seine Feinde erhebt; allein Gott thut das und bewahrt und behütet ihn dann wie einen Siegelring; er ist der Auserwählte, unter dem dann die messianische Zeit beginnen wird. Mit dem Ausdruck עַבְדִּי, mein Knecht, deutet Haggai hier nach dem Vorgange von Ezechiel (c. 34, 23. 24. c. 37, 24. 25.) und noch mehr nach dem des Jesaias (s. oben) den Messias an, den er überdiefs durch den Zusatz כִּי־בְךָ בָחַרְתִּי, denn dich habe ich erwählt, oder an dir habe ich Wohlgefallen, noch bestimmter als solchen bezeichnet. Erkennen wir aber hierin für die Entwickelung der Messiashoffnung offenbar einen Rückschritt, da Haggai die tiefen Ideen des Jesaias gar nicht aufnimmt und fortführt, sondern ganz an die alte Vorstellung vom Messias wieder anknüpft und diese nur nach seinen Zeitumständen modificirt: so ist doch schon bei seinem Zeitgenossen Sacharja die Sache anders.

Zwar knüpft auch **Sacharja** seine Messiashoffnung an die alte Königsidee wieder an; denn er verheifst einen König aus David's Stamm, der auf dem Throne herrschen werde; allein die Idee eines Priesterkönigs, die er giebt, ist neu, und wir erkennen in ihr eine Verbindung beider Ideen, nämlich der der Abstammung von David nebst der königlichen Herrschaft mit der vom Jesaias gegebenen Idee des Propheten- und Priesterthums in dem Knechte Gottes. Seine Worte aber über den kommenden Retter lauten: „Denn siehe, ich lasse kommen meinen Knecht Sprofs" (sc. David's) (c. 3, 8.). Das Wort צֶמַח, Sprofs, ohne weiteren Zusatz könnte hier von zweifelhafter Bedeutung sein; allein ein Mal ist צֶמַח für: davidischer Nachkomme als Messias, schon beim Jeremias gebraucht (Jerem. 23, 5. 33, 15.), so dafs es hier geradezu für Messias steht, wie schon das davorstehende עַבְדִּי ankündigt; sodann aber läfst die folgende Stelle darüber wohl kaum noch einen Zweifel; denn es heifst: „Siehe, ein Mann, Sprofs ist sein Name, der wird an seiner Stelle aufsprossen und bauen den Tempel Jehova's. Er wird den Tempel Jehova's bauen, und er wird tragen den Königs-

schmuck und sitzen und herrschen auf seinem Throne und wird Priester sein auf seinem Throne, und Eintracht wird sein zwischen den beiden" (c. 6, 12—13.). Diesem Ausspruche geht eine symbolische Handlung voraus; der Prophet erhält nämlich von Gott den Befehl, aus Silber und Gold eine Krone zu verfertigen und sie dem Josua als Hohenpriester auf's Haupt zu setzen; nach ausgesprochener Weissagung aber mufs er die Krone zum Gedächtnifs in dem Tempel niederlegen (c. 6, 9—11. 14.). Das Ganze also ist eine bezeichnende Hinweisung auf die Ankunft und den Beruf des Messias. Nicht dem Fürsten Serubabel, sondern dem Hohenpriester Josua mufs der Prophet die Krone aufsetzen, und ich finde darin die Andeutung, dafs das Amt des Messias vor Allem ein hohenpriesterliches sein werde, und dafs mit demselben dann die königliche Ehre und die königliche Macht verbunden sein sollen. Wie dem aber auch sei, soviel ist klar, dafs hier nicht zwei Personen, sondern eine einzige gekrönte Persönlichkeit, die von Hause aus hohenpriesterlichen Beruf hat, gemeint ist und als einstiger Messias verheifsen wird. Die Idee des Jesaias von dem Knechte Gottes erscheint demnach hier zu der Idee eines Hohenpriesters erweitert oder vervollständigt, und diese ist dann mit der Vorstellung eines königlichen Herrschers vereinigt. Die Verknüpfung beider Vorstellungen ist offenbar hier das Wesentliche, und wir erkennen gerade hierin einen neuen Fortschritt in der Entwickelung der Messiasidee, welche nur noch im Daniel den letzten Schritt zu thun hat, um vollständig entwickelt vor uns zu liegen. Dafs indessen auch Sacharja von seinen Zeitumständen getragen und seine Vorstellungsweise von ihnen mit gebildet ward, zeigt deutlich die Erwartung, dafs der Messias bald kommen und den Tempel Jehova's, an dem man gerade bauete, herrlich vollenden werde. Auf spätere Zeiten herab reicht sein Blick so wenig, als der des Haggai, und selbst die Vorstellung von dem Priesterthume des Messias ward gewifs mit durch die Zeitumstände veranlafst, in denen bei dem neuen Tempelbau und der Wiederherstellung des Jehovacultus die Würde eines Ho-

henpriesters vor Allem wichtig und heilig erschien, so dafs nur der Messias sie ganz so, wie sie es verlangte, zu übernehmen und aufrecht zu halten vermochte. Auch die bereits vorliegenden Ideen des Jesaias trugen dazu wohl das Ihrige bei. Was nun aber die grammatische Auffassung einiger Einzelnheiten in der Weissagung des Sacharja betrifft, so kann ich Stähelin in seiner Erklärung der Worte: וּמִתַּחְתָּיו יִצְמָח, „unter ihm wird es sprossen (c. 6, 12.), d. h. in seiner (des Messias) Zeit sprofst, gedeihet Alles, er bringt eine schönere Zeit herbei, wo er sich nur zeigt und seinen Fufs hinsetzt, ist Alles glücklich," nicht beistimmen; denn wenngleich der Gedanke ganz passend ist, so ist doch nicht abzusehen, warum יִצְמָח unpersönlich zu fassen sein: es wird sprossen, und nicht persönlich auf אִישׁ, wie es natürlich ist, bezogen werden soll; denn an der Metapher: ein Mann wird aufsprossen, kann man doch um so weniger Anstofs nehmen, da gleich hinter dem Subjecte אִישׁ durch den Zusatz: צֶמַח שְׁמוֹ, Sprofs ist sein Name, die Metapher selbst eingeleitet und vorbereitet wird; מִתַּחְתָּיו aber heifst dann nicht: unter ihm, sondern: an oder von seiner Stelle (vgl. 2 Mos. 10, 23.), womit auf eine für jeden Israeliten verständliche Weise die Abkunft des Messias von dem davidischen Stamme sogleich mitbezeichnet ist; denn sein Ort, seine Stelle, wo er geboren werden sollte, war, wie allen Israeliten bekannt, das davidische Haus. Dafs aber der Plural עֲטָרוֹת (v. 11. u. 14.) nur von einer Krone zu verstehen sei, hat schon Hengstenberg in seiner Christologie II. S. 73. richtig bewiesen.

Mit dem Sacharja hört nun die Entwickelung der Messiasidee selbst, soweit wir sie nämlich in den biblischen Büchern verfolgen können, eine Zeit lang auf, da in dem **Maleachi** wohl die messianische Hoffnung überhaupt, aber nicht die Person des Messias selbst erwähnt wird. Es hatte die Idee auch einen gewissen Abschlufs erreicht, und wenn wir uns jetzt zum **Daniel** wenden, so ist nicht zu übersehen, dafs der bei ihm sich zeigende Fortschritt in der Vorstellung vom Messias erst nach Jahrhunderten eintritt, und Gottes Weisheit, je näher die Zeit der Erfüllung

aller messianischen Hoffnung rückte, auch um so bestimmter die eigentliche Natur des erwarteten Retters enthüllte oder doch darauf besonders aufmerksam machte. Die Zeitumstände erscheinen aber auch hier als das Mittel, dessen sich der Geist Gottes bediente, um in der Seele des Verfassers die Idee zu wecken, dafs eine mehr als menschliche Persönlichkeit in dem Messias erscheinen werde, um das Volk zu retten. Durch Jahrhunderte hindurch hatte man bereits die Erfahrung gemacht, wie menschliche Macht das Reich Israel nicht in seinem früheren Glanze wieder herstellen, noch weniger die gehoffte Herrschaft über alle Völker der Erde herbeiführen könne. Immer in Abhängigkeit schmachtend und zuletzt ein Spielball und Zankapfel der Seleuciden und Ptolemäer geworden, sah sich das arme Juda zuletzt von der Tyrannei des Antiochus fast erdrückt und die väterliche Religion in Gefahr, ganz ausgerottet zu werden. Sollten jetzt noch die hohen messianischen Hoffnungen in Erfüllung gehen, so mufste der Messias mehr als menschliche Macht und Herrlichkeit besitzen; die unsichtbare Geisterwelt selbst mufste helfend und rettend eintreten. Daher kämpft für die Juden in der Zeit dieser Drangsal der Erzengel Michael selbst (vgl. c. 12, 1.), und der Messias erscheint in den Wolken des Himmels (c. 7, 13.). Betrachten wir jedoch diese Weissagung des Daniel jetzt näher!

Nach der Weissagung von den vier Thieren, durch die nach einander das chaldäische, medische, persische und griechisch-macedonische Weltreich bezeichnet sind, läfst Daniel den Messias selbst erscheinen, mit dem das ewige Reich desselben, die Weltmonarchie der Juden auf Erden, beginnt. Die Worte selbst aber lauten: „Ich schauete in den nächtlichen Gesichten, und siehe, mit den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn und gelangte zu dem Betagten, und man brachte ihn vor denselben" (c. 7, 13.). „Und ihm ward Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum gegeben, dafs alle Völker und Nationen und Zungen ihm dienen; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, die nie vergehet, und

sein Königthum wird nicht zerstöret" (v. 14.). Man hat, um die hier ausgesprochene höhere Natur des Messias zu läugnen, das בַּר אֱנָשׁ, Menschensohn, für das Symbol der fünften, d. i. messianischen, Weltmonarchie erklärt und darauf hingewiesen, dafs die vier voraufgehenden Monarchien durch vier Thiere dargestellt sind, also die fünfte nur als die höhere und edlere durch einen Menschen bezeichnet werde. Es sei daher mit dem Menschensohn nicht der Messias selbst, sondern nach der Anlage der ganzen Vision das messianische Reich gemeint. Die Erscheinung des Menschensohnes aber in den Wolken des Himmels gehöre der dichterischen Darstellung des Ganzen als einer Vision an; ja es wird als Beweis dafür selbst auf die Sibyllinischen Bücher hingewiesen, wo es vom Cyrus heifse: *καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα* (l. III. v. 224.), sowie dann ebenso dichterisch vom Messias gesagt werde: *καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα* (l. III. v. 590.; vgl. Wegscheider, institutt. §. 120. b. S. 393., u. de Wette, Einleitung §. 188. a.). Allein jene Parallelen passen hier durchaus nicht, denn dafs der Verfasser hier wirklich den Messias selbst mit dem בַּר אֱנָשׁ bezeichnet, geht deutlich daraus hervor, dafs er auch mit den vier Thieren nicht eigentlich die Reiche, sondern die Könige derselben bezeichnet, was nach v. 8. 11. 17. 24—26. gar keinem Zweifel unterliegt. Ist aber hier der Messias selbst gemeint, so weist die Darstellung desselben offenbar auch auf eine höhere, überirdische Natur desselben hin; denn das כְּ vor בַּר drückt die Ähnlichkeit mit einem Menschensohn, also nicht einen Menschen selbst aus, wie es c. 10, 18. von einem höheren Geiste, einem Engel heifst: כְּמַרְאֵה אָדָם, etwas wie eine Menschengestalt, wo also ebenfalls durch das כְּ nur die Ähnlichkeit der Gestalt ausgedrückt ist. Dafs aber die Gestalt eines Menschensohnes in oder mit (עִם) den Wolken des Himmels erscheint, deutet doch jedenfalls nicht auf eine blofs irdische, menschliche Persönlichkeit hin; denn das Schweben in oder mit den Wolken setzt eine feinere, ätherische Gestalt voraus, wie sie rein menschliche Körper nicht haben. Dazu kommt, dafs er im Himmel unmittelbar von Gott selbst im Beisein zahl-

loser Myriaden die Herrschaft und das Königthum empfängt (v. 14., vgl. v. 9. u. 13.), und dafs diese Herrschaft nie enden soll (v. 14., vgl. v. 18. 27.). Hiernach ist also soviel gewifs, dafs nach Daniel der Messias in einem höheren Lichte erscheint. Er ist nicht mehr ein blofser Mensch, er ist ein von Gott dazu im Himmel bestimmter, vom Himmel also einst auch kommender König eines ewig dauernden Reiches, das hier auf Erden aufgerichtet werden und alle Völker und Nationen einst umfassen soll; das jüdische Volk aber wird dann durch ihn das über alle herrschende sein (vgl. v. 18. 27.). Dafs diese höhere, erhabenere Vorstellung vom Messias aber wirklich in den Worten des Daniel liegt, erkennt selbst Gesenius an; denn er sagt in seinem Commentar zum Jesaias, Th. I. c. 9, 5. S. 365: „Allerdings nimmt die Messiasidee späterhin die Wendung, dafs man unter dem Messias ein höheres, überirdisches Wesen, vom Himmel gesandt, aber immer noch keinen incarnirten Jehovah dachte (nach Dan. 7, 13.); aber diese verklärte Vorstellung entsteht erst gegen die Zeit Christi, nachdem die messianische Hoffnung so lange getäuscht, aber auch immer mehr gesteigert worden war."

Ist nun aber auch die Vorstellung vom Messias, wie wir sie hier beim Daniel finden, noch immer verschieden von der rein christlichen, und behält sie auch hier noch immer die jüdische Färbung, nach der eine Weltherrschaft der Juden damit unzertrennlich verbunden gedacht wird: so erkennen wir doch offenbar in der höheren, himmlischen Natur des Messias, in der Ewigkeit seines Reiches und in der Übergabe der Herrschaft und des Reiches durch Gott selbst im Himmel den letzten bedeutenden Fortschritt in der Messiasidee überhaupt, die sich dadurch der christlichen Wahrheit und dem christlichen Glauben von der Person des Erlösers insoweit nähert, dafs Christus selbst unmittelbar daran anknüpfen und mit dem Ausdruck Menschensohn seine eigene heilige Persönlichkeit bezeichnen konnte.

Haben wir aber hiermit den Gang der Messiashoffnung überhaupt und der Messiasidee insbesondere durch die Propheten hindurch verfolgt, so frägt sich jetzt, wie in den übri-

gen biblischen Büchern bis auf Christus herab diese Idee sich ausspricht. Eine weitere Entwickelung derselben ist aber darum nicht zu erwarten, weil die Propheten vorzugsweise die Träger und Verkündiger dieser Hoffnung blieben, und was in den übrigen biblischen Büchern sich davon findet, nur als der Wiederschein und Abglanz dessen erscheint, was von den Propheten davon verkündet ist. Wohl aber wird nachzuweisen bleiben, wie durch die gelegentlichen Äufserungen über den Messias und die messianische Zeit überhaupt bei den übrigen biblischen Schriftstellern die hier gegebene Entwickelung der Messiashoffnung als richtig anerkannt und bestätigt wird. Wir wenden uns daher zunächst zu den Psalmen.

§. 11.

Die messianische Hoffnung in den Psalmen.

Wie die vorbereitenden messianischen Ideen sich schon in den frühesten Psalmen, zur Zeit des David und Salomo, finden, ist bereits oben (§. 4. u. 5.) ausführlich nachgewiesen, und die dahin gehörigen Psalmen haben dort schon eine nähere Untersuchung und Besprechung gefunden. Hier handelt es sich also lediglich darum, wie die nach David und Salomo entstandene und nun wirklich vorhandene Messiashoffnung sich in den Psalmen späteren Ursprungs, d. i. denen, welche in der nachdavidisch-salomonischen Zeit geschrieben sind, ausspricht. Es ist dabei der Zeit nach zu unterscheiden zwischen den Psalmen, welche vor, welche in und welche nach dem Exile entstanden sind, und wir haben nun nach einander zu untersuchen, wie die aus den gleichzeitigen Propheten uns bekannte Entwickelung der messianischen Hoffnung sich in ihnen wiederspiegelt und dadurch neue Bestätigung findet. Zweierlei ist aber dabei vorauszuschicken: erstens, dafs das Zeitalter vieler Psalmen sich nicht so genau bestimmen läfst, um ohne Widerspruch das Jahrhundert anzugeben, in dem sie geschrieben worden. Wohl hat auch hier die Kritik schon Vieles geleistet; allein ihre oft noch so schwankenden Urtheile können nicht dazu

dienen, bei jedem Psalme die Entstehungszeit mit völliger Zuversicht zu bestimmen. Bei manchen Psalmen wird diefs überhaupt auch nie geschehen können, und wir haben uns zu begnügen, wenn wir im Allgemeinen an sicheren Kennzeichen ihre Entstehung vor, in oder nach dem Exile nachweisen können. Soviel diefs nun geschehen konnte, ist es bei der nachfolgenden Eintheilung der hierher gehörigen Psalmen wirklich geschehen. Zweitens aber ist zuvor gleich zu bemerken, dafs die messianische Hoffnung in den Psalmen meist nur andeutungsweise und gelegentlich vorkommt, und dafs eben defshalb die Person des Messias fast ganz unerwähnt bleibt. Die Herrlichkeit der messianischen Zeit selbst ist es, die den Psalmisten oft vor Augen schwebt, weniger der Gedanke an den, durch den sie kommen wird, d. i. den Messias, gerade wie ja auch bei den Propheten die Schilderung der messianischen Zeit selbst die Hauptsache ist, und der Messias von ihnen viel seltener erwähnt wird. Wir wenden uns daher jetzt zunächst zu der messianischen Hoffnung

1) in den Psalmen vor dem Exil.

Von den hierher gehörigen, zur Zeit der Könige geschriebenen Psalmen sind die zur Zeit des Hiskias und später bis zum Exil entstandenen besonders beachtungswerth; denn gerade in ihnen findet sich die messianische Hoffnung von der Bekehrung aller Völker, wie sie von Micha und Jesaias zuerst so entschieden ausgesprochen ward (Micha 4, 1—3. Jes. 2, 1—4. 11, 10. 19, 23—25.). Es stimmen diese Psalmen augenscheinlich mit der damals im Volke lebenden, durch die Propheten so klar ausgesprochenen Hoffnung, dafs Zion einst der Mittelpunkt der Weltreligion werden würde, vollkommen überein, und selbst die Angabe der einzelnen Völker, welche dann zu Jerusalem anbeten würden, steht in völligem Einklange mit der namentlich vom Jesaias gegebenen Aufzählung der Völker, die dann zur wahren Religion bekehrt werden würden. Wenden wir uns zum Beweise dessen zunächst zu Ps. 87.! Die Abfassungszeit desselben ist durch die in ihm genannten Völker, welche gerade die

selben sind, welche zu Hiskias Zeit in feindlichem oder freundschaftlichem Verhältnifs zu den Juden standen, und deren Bekehrung gehofft wird, kaum irgend zweifelhaft (s. de Wette zu diesem Psalm, S. 466.). „Herrliches," heifst es hier v. 3., „ist verheifsen von dir, Stadt Gottes!" Schon hier fallen einem unwillkürlich die Verheifsungen des Micha (c. 4, 2.), sowie des Jesaias (c. 2, 3. c. 11, 10. c. 19, 24.) ein, wonach Jerusalem der Mittel- und Sammelpunkt aller Nationen zur Verehrung Jehova's werden soll. Dafs aber der Verfasser des Psalmes gerade so etwas wirklich im Sinne gehabt, geht deutlich aus dem Folgenden hervor. „Ich nenne," heifst es weiter v. 4., „Rahab und Babel als meine Bekenner; siehe, Philistäa und Tyrus sammt Äthiopien, die sind daselbst geboren" (d. i. sind daselbst zu Hause, einheimisch). Dafs hier רַהַב poetischer Eigenname Ägyptens ist, und also Ägypten hier zuerst unter den bekehrten Völkern, die sich zu Jerusalem heimisch fühlen sollen, genannt wird, leidet keinen Zweifel; denn Stellen wie Jes. 30, 7. 51, 9. Ps. 89, 11. beweisen unwiderleglich, dafs רַהַב für Ägypten steht. Gerade die Bekehrung Ägyptens aber verheifst Jesaias ausführlich c. 19., sowie die von Tyrus c. 23. Ist aber Babel in dieser Zeit schon Micha 4, 10. als assyrische Provinz genannt (s. oben §. 8. S. 58. die Anmerkung), so ist Assyriens Bekehrung, worin die Babels eingeschlossen ist, ebenfalls von Jesaias verkündet, c. 18, 7. c. 19, 23—25. Weiter aber heifst es v. 5: „Und von Zion sagt man: Männiglich sind in ihr geboren (d. i. alle Völker sind in Zion heimisch, haben dort Bürgerrecht), und er, der Höchste, befestigt sie" (sc. die Stadt). v. 6: „Jehova zählet verzeichnend die Völker: „„Die sind daselbst geboren; v. 7: Und Sänger, wie Tänzer, all' meine Quellen sind in dir."" Gerade diefs Letzte, dafs alle Segensquellen in Jerusalem sind, weist hin auf das von dort ausgehende Wort Gottes, was so schön Jes. 2, 3. u. Micha 4, 2. ausgedrückt ist. Auch die Sänger und Tänzer können sehr wohl auf die herrlichen, in Jerusalem dann stattfindenden Gottesdienste bezogen werden, sofern

Sänger und Tänzer hier als Organe des Lobes Gottes stehen. Die Befestigung der Stadt aber durch Jehova selbst ist eine häufig von den Propheten, besonders von Jesaias (c. 33, 21., vgl. 14, 5.) ausgesprochene Verheifsung der messianischen Zeit. Gerade die von diesem Propheten aber zuerst so bestimmt ausgesprochene Verkündigung, dafs alle Völker Gott erkennen und anbeten werden (s. oben §. 9. S. 75.) findet sich Ps. 67., den schon Venema auf die Befreiung Jerusalems von den Assyrern unter Sanherib bezieht, de Wette aber in eine etwas spätere Zeit setzen zu müssen glaubt. Gottes Hülfe wird hier von dem Psalmisten angerufen, „dafs man auf Erden," heifst es „dein (Gottes) Thun erkenne, unter allen Nationen deine Hülfe" v. 3. „Dich preisen die Völker, Gott, dich preisen die Völker alle" v. 4. u. 6. „Es freuen sich und jubeln die Nationen; denn du richtest die Völker recht, und die Nationen auf Erden lenkest du" v. 5. Zuletzt aber heifst es: „Uns segnet Gott, und ihn fürchten die Enden der Erde" v. 8. Aus derselben Zeit stammt auch Ps. 48.; daher auch in ihm derselbe messianische Hoffnungsgedanke, vielleicht bei derselben historischen Veranlassung, sich in den Worten ausspricht: „Wie dein Name, Gott, so (erschallet) dein Ruhm an der Erde Enden" v. 11. Auch Ps. 76., der durch seinen Inhalt, Lob und Preis für die Vernichtung der Feinde, auf den Untergang der Assyrer vor Jerusalem zur Zeit des Hiskias hinweist, wie schon Jarchi und viele codd. der LXX. u. Vulg. den Psalm auffassen, hat den messianischen, von Jesaias zuerst in Bezug auf Ägypten ausgesprochenen Gedanken (c. 18, 7.), dafs von den Völkern Gott Weihgeschenke werden dargebracht werden, da sie seine Macht und Herrlichkeit durch das über sie verhängte Strafgericht anerkennen werden; denn es heifst: „Er (Gott) mähet den Stolz der Fürsten, furchtbar den Königen der Erde" (v. 13.). „Alle um ihn her müssen dem Furchtbaren Gaben bringen" (v. 12.). In Übereinstimmung damit steht die Äufserung Ps. 138, 4—5.; denn auch dieser Psalm, obgleich dem David in der Überschrift zugeschrieben, gehört

einer späteren Zeit an, da darin (v. 2.) schon des Tempels Erwähnung geschieht. Die Hülfe, welche Jehova dem Könige erwiesen, indem er sein Gebet erhörte, wird als Beweggrund hingestellt, dafs alle Könige der Erde Jehova preisen werden. Denn es heifst: „Dich werden preisen, Jehova, alle Könige der Erde, wenn sie hören deines Mundes Verheifsung (v. 4.); sie singen von den Wegen Jehova's; denn grofs ist die Herrlichkeit Jehova's" (v. 5.). Später nun, als die Zerstörung der Stadt und des Tempels durch Nebukadnezar wirklich eintrat, nimmt im Anfang das hereingebrochene Unglück die Gemüther so ganz hin und beschäftigt die Gedanken so ausschliefslich, dafs messianische Hoffnungen, da die traurige Gegenwart das gerade Gegentheil davon war, auf einige Zeit ganz zurücktreten. Die Klagen über das Unglück, die Schilderung desselben und die flehende Bitte zu Gott um Hülfe, gerade wie wir es beim Jeremias in seinen Klageliedern finden, beschäftigen auch das Gemüth der Sänger und Dichter. Ein Beispiel davon liefert Ps. 74., der zwar nach der Überschrift ein Lied Assaph's, nach dem Inhalte aber zur Zeit der eben eingetretenen Zerstörung durch Nebukadnezar geschrieben ist. Die Zerstörung des Tempels und der Frevel der Feinde wird darin geschildert, und die Bitte um Hülfe und Erbarmen vor Gott ausgesprochen, ohne dafs irgend eine messianische Andeutung sich darin findet. Anders dagegen gestaltet sich der Inhalt der im Exil selbst geschriebenen Lieder, in denen die messianische Hoffnung, wie bei den Propheten jener Zeit, klar hervortritt. Wir kommen daher jetzt

2) auf die Psalmen in dem Exil.

Die in diesen Psalmen ausgesprochenen messianischen Gedanken sind, wie beim Jeremias und Ezechiel, mehr jedoch wie im zweiten Theile des Jesaias, Hoffnung auf Rückkehr, Wiederherstellung Jerusalems, Sammlung der Zerstreuten aus allen Völkern in Zion, quellen- und segensreicher Weg der nach Jerusalem zurückkehrenden Exulanten, Erinnerung an die früher gegebenen Verheifsungen einer ewi-

gen Dauer des davidischen Königshauses. Zunächst nun erscheint die noch schwache Hoffnung auf Rückkehr in dem Wunsche und in der Sehnsucht nach ihr. So Ps. 14., der zwar der Überschrift nach dem David zugeschrieben ist, nach dem ganzen Inhalte aber, besonders nach v. 7., nicht anders, als im Exil, geschrieben sein kann (vgl. de Wette zu diesem Ps. S. 184.). Die Worte v. 7. aber lauten: „O, käm' aus Zion Heil über Israel! Führet Jehova zurück die Gefangenschaft seines Volkes, dann frohlocket Jacob, freuet sich Israel." Da derselbe Psalm mit wenigen Veränderungen noch ein Mal vorkommt (Ps. 53.), so findet sich hier auch derselbe Wunsch noch ein Mal ausgesprochen (v. 7.). Dieser Wunsch aber geht in Bitte um Hülfe und Rettung für die Gefangenen über, wie wir Ps. 44. 79. 80. sehen. Wohl ist Ps. 44. nach der Überschrift von den Korachiten; allein v. 12—15. handelt offenbar von dem Exile, worauf die persönliche Lage des Verfassers in demselben folgt (v. 16—17.), und dann von dem Benehmen der Frommen im Lande der Verbannung und von ihrer Behandlung durch ihre Unterdrücker die Rede ist (v. 18—23.). In diesem Psalm aber heifst es v. 24—27: „Erwache! Warum schläfst du, Herr? Verwirf uns nicht immerfort! Warum birgst du dein Antlitz, vergissest unser Elend und unsern Druck? Denn zum Staube gebeugt ist unsere Seele, zu Boden gedrückt unser Leib. Auf, uns zu Hülfe! und rette uns um deiner Gnade willen! Auch Ps. 79., der nach der Überschrift von Assaph sein soll, ist ohne Zweifel im Exil geschrieben, wie aus dem ganzen Inhalt hervorgeht; denn Jerusalem ist ein Steinhaufen (v. 1.), die Leichen liegen unbeerdigt umher (v. 2—3.), das Volk ist zum Hohn und Spott der Nationen geworden (v. 4.). Darauf heifst es im Gebet zu Jehova: „Wie lange, Jehova, wirst du zürnen immerfort, wird brennen wie Feuer dein Eifer?" v. 5. „Geufs deinen Grimm auf die Völker, die dich nicht kennen, und über die Reiche, die deinen Namen nicht anrufen!" v. 6. „Gedenk' uns nicht die Schuld der Vor-

zeit! Lafs bald dein Erbarmen uns begegnen; denn wir sind sehr elend!" v. 8. „Hilf uns, Gott unseres Heils, um der Ehre deines Namens willen und rette uns und vergieb unsere Sünden um deines Namens willen!" v. 9. „Warum sollen die Völker sagen: Wo ist ihr Gott? Es werde unter den Völkern kund vor unsern Augen die Rache des vergossenen Blutes deiner Knechte!" v. 10. „Es komme vor dich die Klage der Gefangenen; nach deines Armes Macht erhalte des Todes Söhne!" v. 11. „Und gieb zurück unsern Nachbarn siebenfach in den Busen ihren Hohn, womit sie dich gehöhnet, Herr!" v. 12. „Wir aber, dein Volk und die Heerde deiner Weide, wollen dir ewig danken, auf Geschlecht und Geschlecht deinen Ruhm verkünden" v. 13. Hier spricht sich zunächst das Bedürfnifs der Sündenvergebung, wie wir sie als Bedingung der Rückkehr und des Heiles besonders beim Jeremias und Ezechiel hervorgehoben fanden (s. oben S. 60. 78—81. Jerem. 29, 12—14., vgl. 31, 31—34. 33, 8. Ezech. 16, 63. 20, 44., vgl. c. 36, 26. 11, 19.), deutlich aus, sowie denn auch die Bitte um Vergeltung an den Feinden und namentlich um die Bestrafung des Hohnes, den die Nachbarvölker bei Jerusalems Zerstörung an den Tag gelegt, genau mit den Äufserungen der Propheten jener Zeit, namentlich über Edom, übereinstimmt (vgl. Jerem. c. 46, 1—28. 43, 8—13. 47, 1—7. c. 48. c. 49. 50. u. s. w. Ob. v. 10. 15—18. Ezech. c. 35, 9. 7. c. 25, 7. 10. 16. c. 26, 19—21. c. 29—32. Jes. c. 34. u. s. w.). Die Bitte um Wiederherstellung des Staates aber spricht sich noch deutlicher in Ps. 80. aus, der ebenfalls von Assaph sein soll, jedoch nach dem Inhalt ohne allen Zweifel auch in's Exil gehört. Hier heifst es ganz bestimmt: „Gott der Heerschaaren, stell' uns wieder her und lafs dein Antlitz leuchten, dafs uns geholfen werde!" v. 4. 8. 20. Und nachdem unter dem Bilde eines Weinstocks, der zerrissen, abgeschnitten und von Thieren abgeweidet ist, das Schicksal des Volkes geschildert worden, heifst es weiter: „Gott der Heerschaaren, kehre doch

wieder, schaue vom Himmel und sieh' und blicke nach diesem Weinstock!" v. 15. Mit diesem Bilde aber verbindet der Verf. sogleich ein anderes, indem er das Volk den von Gott erkorenen Sohn, den Mann seiner Rechten, den Menschensohn, den sich Gott erkoren, nennt, und für den er um Schutz und Rettung flehet; denn es heifst: „Beschütze, was deine Hand gepflanzet, und den Sohn, den du dir erkoren!" v. 16. „Verbrannt mit Feuer (nämlich ist der Weinstock), abgeschnitten; vor dem Schelten deines Angesichtes kommen sie um" (nämlich die Volksgenossen, die Weggeführten) v. 17. „Halte deine Hand über den Mann deiner Rechten (d. i. den du mit deiner Rechten ergriffen und erwählt hast), über den Menschensohn, den du dir erkoren!" v. 18. „Dann wollen wir nicht weichen von dir; belebe uns wieder, so rufen wir deinen Namen an" v. 19. Das Bild der Wiederbelebung für Beglückung findet sich schon Hos. 6, 2., und es ist nicht nöthig, hier an irgend eine Auferstehungshoffnung, die sich allerdings im Exile findet (Ezech. 37. Jes. 26, 19.), zu denken. Der Wunsch und das Flehen um Rettung und Wiederherstellung des Staates geht nun aber gegen Ende des Exils auch zu der bestimmten Hoffnung auf wirkliche Rettung über, gerade wie im zweiten Theil des Jesaias diese Hoffnung mit besonders freudiger Zuversicht ausgesprochen ist, da die geschichtlichen Verhältnisse und Umstände die Erfüllung dieser Hoffnung immer näher rückten. So in Ps. 102., der nach v. 14—22. ohne Bedenken gegen Ende des Exils zu setzen ist. Ein Unglücklicher im Exil klagt hier in tiefster Noth und Bedrängnifs und spricht dann seine Hoffnung auf Wiederherstellung Jerusalems also aus: „Du (Jehova) wirst aufstehen, dich Zions erbarmen; denn Zeit ist's, es zu begnadigen; gekommen ist die Stunde" v. 14. „Ja, Jehova bauet Zion, zeigt sich in seiner Herrlichkeit (v. 17.), wendet sich zum Gebet der Armen und verachtet nicht ihr Gebet" v. 18. „Ja, er blicket herab von seiner heiligen Höhe; Jehova vom Himmel auf Er-

den schauet (v. 20.), zu hören das Seufzen der Gefangenen, zu lösen die Söhne des Todes" v. 21. „Die Söhne deiner Knechte werden (im Lande) wohnen, und ihr Same vor dir bestehen" v. 28. Auch die Verheifsung des Jesaias, dafs sich die Völker und ihre Könige zu Jerusalem sammeln werden zum Dienste Jehova's (Jes. 60, 3.), findet sich hier ausgesprochen; denn es heifst: „dafs sie (die Zurückgeführten) erzählen zu Zion seinen (Jehova's) Namen und seinen Ruhm zu Jerusalem, wenn sich sammeln die Völker allzumal und die Königreiche zum Dienste Jehova's" v. 22—23. Die herrliche Rückkehr selbst aber wird, wenn wir Ps. 84. für einen im Exil geschriebenen halten dürfen, was zwar gegen die gewöhnliche Ansicht verstöfst, aber nichts desto weniger durch die glühende, darin ausgesprochene Sehnsucht nach Jerusalem und dem Tempel hohe Wahrscheinlichkeit erhält, gerade so wie im zweiten Theil des Jesaias mit glänzenden Farben ausgemalt. Denn wie es dort heifst, dafs die Wüste für die Zurückkehrenden in quellenreiche Auen verwandelt werden soll (vgl. Jes. 35, 1—2. v. 6—7. c. 41, 18.; s. oben), so heifst es hier: „Ziehend durch das Thränenthal machen sie es quellenreich, und mit Segen bedeckt es Spätregen" v. 7. Übersetzen wir die ersten Worte genau, so heifsen sie: „Ziehen sie auch durch das Thal des Weinens (d. i. die Wüste), so machen sie es zum Quellorte, d. i. wo sie durchkommen (עֹבְרֵי), da begleitet sie Gottes Segen; die Wüste selbst wird eine blühende Aue. Weiter aber heifst es: „Gehend wachsen sie an Kraft, bis sie vor Gott erscheinen auf Zion" v. 8., wörtlich: Sie gehen von Kraft zu Kraft; sie erscheinen (יֵרָאֶה collectiv für den Plural) vor Gott in Zion (vgl. Jes. 35, 10. v. 3—4.; s. oben). Hierzu kommt nun auch die Erwartung, dafs die Zerstreueten aus allen Völkern und Gegenden nach Jerusalem zurückkehren werden, wie Jesaias das so oft hervorhebt (c. 49, 12. 17—18. c. 43, 5—6. c. 27, 12—13.), und wie sich das Psalm 106, 47. also im Gebet ausspricht: „Hilf uns, Jehova, unser Gott, und sammle uns

aus den Völkern, dafs wir preisen deinen heiligen Namen, dafs wir uns rühmen deines Lobes!" Hieran schliefst sich endlich bei der näher gerückten Aussicht auf Rückkehr in's Vaterland die Erinnerung an die dem David gegebenen Verheifsungen, dafs sein Königshaus von ewiger Dauer sein und einst über alle Könige herrschen solle. Wohl hat Jesaias im zweiten Theil, wie wir gesehen, der Messiashoffnung eine andere Wendung gegeben und den Knecht Gottes an die Stelle des davidischen Herrschers gesetzt; allein dafs diese Überzeugung von einem Messias in prophetenähnlicher Gestalt und Weise damals schon das ganze Volk theilte, ist kaum anzunehmen. Diesen helleren Blick in den Rathschlufs Gottes that gewifs Jesaias zuerst, während die Mehrheit des Volkes noch an der königlichen Hoheit und der davidischen Abkunft des kommenden Retters festhielt. Darum finden wir denn Ps. 89. in dem Gebet eines im Exil lebenden Dichters, dafs derselbe Gott an seine Verheifsungen über David und sein Haus erinnert und ihn bittet, derselben eingedenk zu sein und sie jetzt zu erfüllen. Bemerkenswerth dabei ist jedoch, dafs nur ganz allgemein einer Wiederherstellung des davidischen Thrones und Geschlechtes gedacht wird, ohne dafs irgend eine bestimmte Persönlichkeit als erwarteter Retter und König, d. i. als Messias, erwähnt ist, ja selbst jede Anspielung oder Hindeutung auf eine derartige bestimmte Hoffnung fehlt. Daraus scheint, in Übereinstimmung mit Jesaias und den wirklich vorliegenden Zeitverhältnissen, hervorzugehen, dafs der Verfasser unseres Psalmes wenigstens die Hoffnung, dafs ein siegreicher jüdischer König das zerstörte Reich wieder herstellen werde, ebenfalls, wie Jesaias, aufgegeben hatte, dagegen die Erwartung noch immer festhielt, dafs das davidische Königsgeschlecht wieder eingesetzt werden und nach den früheren Weissagungen dann ewig herrschen werde. Dafs unser Psalm aber wirklich ein im Exil entstandener ist, zeigen v. 39—46.; denn danach ist die Krone David's zu Boden geworfen, der Thron ist gestürzt, Mauern und Schutzwehren sind zu Trümmern geworden, die Feinde haben triumphirt u. s. w. Dafs aber auch schon geraume Zeit im

Exil verflossen sein mufste, ehe unser Psalm geschrieben ward, zeigt v. 47., wo es heifst: „Wie lange, Jehova, wirst du dich bergen immerfort, wird brennen wie Feuer dein Grimm?" und dann die gleich darauf folgende Erwähnung der Kürze des menschlichen Lebens (v. 48—49.), die mit als Beweggrund auftritt, wefshalb Jehova dem Dichter und seinem Volke doch endlich helfen möge. Kommen wir jedoch hiernach auf die Verheifsungen selbst, an die im Gebet der Verfasser Jehova erinnert, so sind es folgende. Er führt zunächst Jehova's Worte über David an: „Einen Bund schlofs ich mit meinem Auserwählten, schwur David, meinem Knechte: in Ewigkeit will ich deinen Samen bestätigen und gründen auf Geschlecht und Geschlecht deinen Thron" v. 4—5. (vgl. 2 Sam. 7, 12 ff.). Und nachdem er von v. 20. an abermals Zusicherungen Jehova's an David aufgeführt hat, läfst er Gott also weiter sprechen: „Ja, zum Erstgeborenen will ich ihn (David) machen, zum Höchsten über die Könige der Erde" v. 28. „Ewig will ich ihm meine Gnade bewahren, und mein Bund soll ihm beständig sein" v. 29. „Ich mache dauernd seinen Samen und seinen Thron gleich des Himmels Altar" v. 30. Darauf führt er weiter an, wie Gott erklärt habe, dafs er selbst dann, wenn David's Söhne sein Gesetz verlassen würden, dieselben zwar strafen, aber ihnen seine Gnade nicht entziehen werde (v. 31—35), und läfst dann Gott also weiter reden: „Einmal schwur ich bei meiner Heiligkeit: nie werde ich gegen David lügen!" v. 36. „Sein Same soll ewig dauern, und sein Thron wie die Sonne vor mir (v. 37.); wie der Mond soll er ewig bestehen; und der Zeuge in den Wolken ist wahrhaft" v. 38. Nachdem der Dichter hierauf die traurige Thatsache des Umsturzes des davidischen Thrones und seine eigene beklagenswerthe Lage im Exil, welche einen so trostlosen Gegensatz gegen die zuvor aufgeführten Verheifsungen bilden, geschildert und Gott um endliche, baldige Hülfe angerufen hat (v. 39—49.), fährt er also fort: „Wo sind

deine vorigen Gnaden, Herr, die du David geschworen bei deiner Wahrheit?" v. 50. „Gedenke, o Herr, des Hohnes deiner Knechte, dafs ich im Busen trage alle die vielen Völker*) (v. 51.), dafs höhnen deine Feinde, Jehova, dafs sie höhnen die Schritte deines Gesalbten" v. 52. Dafs hier מְשִׁיחֶךָ, dein Gesalbter, der Dichter selbst sei, und mithin ein davidischer Nachkomme, der gestürzte König selbst, den Psalm geschrieben habe, ist zwar möglich, doch nicht nothwendig; denn der Dichter konnte sehr wohl das Schicksal des in der Gefangenschaft befindlichen Königs vorzugsweise beklagenswerth finden, zumal er gerade von den dem David gegebenen Verheifsungen geredet hatte. Übrigens bauet er trotz der Klagen, mit denen er schliefst und der traurigen Gegenwart gedenkt, auf die zuversichtliche Erhörung seines Gebetes; denn gerade Gottes Gnade, Treue und Allmacht hebt er im Anfange des Psalmes so freudig und zuversichtlich hervor (v. 2—3. 6—15.), dafs man wohl sieht, welche Erwartung in seinem Herzen lebte, und wie die fortgehende Erinnerung an die dem David gegebenen Verheifsungen keineswegs Vorwürfe gegen Gott enthalten soll. Wir kommen hierauf

3) zu den Psalmen nach dem Exil.

Kurz nach dem Exil, als die Erinnerung an die eben erlittene Schmach noch frisch im Gedächtnisse war, erinnern die Psalmendichter zunächst an die Erfüllung des für die Feinde verheifsenen Strafgerichtes, erwarten voll Zuversicht das nach der Rückkehr verheifsene Glück, sind voll Hoffnung, dafs fremde Fürsten und Völker nun sich unterwerfen und Gott anbeten werden, bitten, da der Zustand der neuen Colonie noch immer ein trauriger bleibt, um fer-

*) Wörtlich: mein Tragen in meinem Busen (שְׂאֵתִי בְחֵיקִי) aller der vielen Völker. Hinzuzudenken ist aus dem ersten Versgliede חֶרְפַּת, Hohn, Spott, also dafs der Sinn ist: Gedenke mein Imbusentragen des Hohnes aller der vielen Völker, d. i. gedenke, wie ich den Hohn aller der vielen Völker still im Herzen ertragen mufs.

nere Zurückführung der Zerstreuten und um weitere Wiederherstellung des Reiches, sehen, als endlich die Lage der Zurückgekehrten eine bessere wird, froh schon die Verheifsung des Glückes erfüllt und erwarten nun auch die Anbetung aller Erdenbewohner im Tempel zu Jerusalem. Vergleichen wir nun diese messianischen Hoffnungen im Allgemeinen mit denen, welche die drei Propheten nach dem Exile aussprechen, so springt auch hier die Ähnlichkeit in die Augen. Der Untergang der Feinde wird noch erwartet (Hagg. 2, 22. Sacharja 2, 8—9.), Glück, namentlich Fruchtbarkeit, Überflufs an allem Guten, zahlreiche Nachkommenschaft, glänzende Herstellung und Ausstattung des Tempels, wird verheifsen (vgl. Hagg. 2, 6—9. Sach. 1, 17. 3, 10. 8, 12—13. c. 2, 4. 8, 4—5. 6, 15. Maleachi 3, 10—12.), die Unterwerfung der früheren Feinde und die Herrschaft über sie ist noch immer Gegenstand der Hoffnung (Sach. 2, 8—9.), die fernere Zurückführung der Exulanten wird geweissagt (Sach. 8, 7—8.), und endlich die Verehrung Jehova's von allen Nationen der Erde im Tempel zu Jerusalem wird bestimmt, als nun in kurzer Zeit erfolgend, ausgesprochen (Hagg. 2, 6—9.). Hören wir nun die Äufserungen der Psalmisten selbst! Der Ps. 137. ist kurz nach dem Exil geschrieben; denn er enthält Erinnerungen an dasselbe, die noch frisch und lebendig sind (vgl. v. 1—3.). Das überstandene Unglück aber erinnert auch an die, durch die es herbeigeführt und vergröfsert ward. Daher die Bitte um Strafe für Edomiter und Babylonier. „Gedenke," heifst es, „Jehova, den Söhnen Edom's den Unglückstag Jerusalems, die da riefen: Reifst um, reifst um bis auf ihre Grundfeste!" v. 7. „Tochter Babel's, du Verwüsterin, Heil dem, der deine Kinder ergreift und zerschmettert an Felsen!" v. 8. Die Freude aber über den Wiederaufbau Jerusalems spricht sich in Ps. 147. also aus: „Jehova bauet (wieder) Jerusalem; die Zerstreuten Israels sammelt er" (v. 2.). „Er heilet, die verwundeten Herzens, und verbindet ihre Schmerzen" (v. 3.). „Jehova richtet Leidende auf, erniedrigt Frevler zur Erde" (v. 6.) „Rüh-

me, Jerusalem, Jehova! lobe deinen Gott, Zion!" (v. 12.) „Denn er befestigt die Riegel deiner Thore, segnet deine Söhne in deiner Mitte (v. 13.); er machet deine Grenze sicher, mit Mark des Waizens sättigt er dich" (v. 14.). Als aber nach der Erbauung der Stadt und des Tempels Alles einer schönern Zukunft entgegensah, und der Dank des Herzens für die Wiederherstellung des Heiligthums sich in Lob- und Preisgesängen aussprach, da fordert ein Psalmensänger in Ps. 148. Himmel und Erde und alle Creaturen zum Lobe Gottes auf und wendet sich daher auch also an heidnische Könige und Völker: „Lobet Jehova, Könige und alle Völker, Fürsten und alle Richter der Erde, Jünglinge und Jungfrauen, Alte sammt Knaben!" (v. 7. 11. 12.) Ja Ps. 150. schliefst mit der Aufforderung: „Alles, was Odem hat, lobe Jehova! Lobet Gott!" (v. 6., vgl. Ps. 135, 20.) Die Hoffnung auf Unterwerfung der fremden Völker und Fürsten aber spricht sich bei dem jetzt wiederkehrenden glücklicheren Zustande des Volkes Ps. 149. also aus: „Denn Wohlgefallen hat Jehova an seinem Volke, schmücket Elende mit Heil" (v. 4.). „Es frohlocken die Frommen der Herrlichkeit, jubeln auf ihren Lagern (v. 5.); Lobeserhebungen Gottes in ihrem Munde, und zweischneidige Schwerter in ihrer Hand (v. 6.), um Rache zu üben an den Völkern, Strafe an den Nationen (v. 7.), um ihre Könige zu binden mit Ketten und ihre Edlen mit eisernen Fesseln (v. 8.), um an ihnen zu üben das geschriebene Recht: Ehre ist solches allen seinen Frommen. Lobet Gott!" (v. 9.) Doch die Lage der neuen Colonie blieb nichts desto weniger eine ärmliche; daher der Wunsch und die Bitte, dafs auch die übrigen Exulanten noch zurückkehren möchten. Was bei den Propheten Verheifsung ist, erscheint hier als Bitte und Gebet zu Gott. In Ps. 126. wird dankbar die Güte und Gnade Gottes anerkannt, der die erste Rückkehr herbeiführte (v. 1—3.), dann aber wird flehend hinzugesetzt: „Führe

zurück, Jehova, unsere Gefangenschaft, gleich Bächen im Mittagsland!" (v. 4.) „Die mit Thränen säeten, werden mit Jubel ernten" (v. 5.). „Weinend gehet (der Säemann), tragend den Samenwurf; mit Jubel kommt er, tragend seine Garben" (v. 6.). Der Sinn dieses schönen Bildes kann kein anderer sein, als: aus dem Unglück wird Glück hervorgehen; auf die traurige, thränenreiche Zeit des Exils wird die freudenreiche messianische Zeit folgen. In Ps. 85., der ebenfalls ohne allen Zweifel nach dem Exil geschrieben worden (vgl. v. 2—3.), spricht der Dichter in seinem Gebete zunächst aus, dafs Jehova das Volk wieder begnadigt, ihm seine Schuld vergeben und es aus der Gefangenschaft zurückgeführt habe. Gleich daran aber schliefst er, da die Gegenwart noch so traurig ist, die neue Bitte: „Stell' uns wieder her, Gott unseres Heils, und lafs deinen Unwillen gegen uns!" (v. 5.) „Willst du denn ewiglich über uns zürnen, deinen Zorn fortsetzen auf Geschlecht und Geschlecht?" (v. 6.) „Willst du uns nicht wieder beleben, dafs dein Volk sich deiner freue?" (v. 7.) „Lafs uns, Jehova, deine Gnade schauen, und deine Hülfe verleih' uns!" (v. 8.) Darauf hört und sieht der Dichter im Geiste die Erfüllung seines Flehens und fährt mit freudiger Zuversicht also fort: „Ja, nahe ist seinen Verehrern seine Hülfe, so dafs Herrlichkeit wird wohnen im Lande" (v. 10.). „Güte und Treue begegnen sich, Gerechtigkeit und Friede küssen sich (v. 11.); Treue sprosset aus der Erde, und Gerechtigkeit blicket vom Himmel" (v. 12.). „Auch wird Jehova Glück geben, und unser Land geben seinen Ertrag (v. 13.); Gerechtigkeit wandelt vor seinem Angesicht, und schreitet fürder auf ihrem Pfad" (v. 14.). Wir sehen, die Hoffnung, es werde noch so schön werden, wie einst verheifsen, es werde das messianische Glück dennoch bald erscheinen, ist noch lebendig im Volke, wenngleich die Gegenwart wenig Aussicht dazu bot. Ja, wir finden selbst

dieselbe Anschauungsweise, wie sie im zweiten Theil des Jesaias herrscht, auch jetzt noch bei einzelnen Dichtern wieder. In idealischen Zügen, wie bei Jesaias, sehen wir die Rückkehr aus dem Exile geschildert. Die Freude über die Erlösung aus der babylonischen Knechtschaft hebt die Seele des Dichters zu lautem Dank gegen Gott; er sieht in Erfüllung gegangen, was dichterische Begeisterung einst gesungen. So in Ps. 107. Die Gefangenen sind erlöst aus Feindeshand und aus vielen Völkern und Ländern jetzt zurückgekehrt (v. 2—3.). Gott hat sie auf ihr Gebet aus ihrer Knechtschaft und ihrem Elend befreiet (v. 4—6.), „er leitete sie auf ebenen Weg, zu kommen zu einer Wohnstadt" (v. 7.). „Er führte sie aus der Finsternifs und Todesnacht, und ihre Bande zerrifs er (v. 14.); aus ihrer Beklemmung half er ihnen (v. 19. u. 28.); er sandte sein Wort und heilete sie und entrifs sie ihren Gruben" (v. 20.). Darum sollen sie Gott loben und preisen (s. v. 10—22.). Darauf schildert nun der Dichter, wie Gott den zur See Zurückkehrenden geholfen: „Er hemmte den Sturm zu leisem Wehen, und es schwiegen die Wellen (v. 29.); und sie freueten sich, da sie sich legten, und er führte sie zur erwünschten Küste" (v. 30.). Hierauf schildert der Verfasser nun auch die göttliche Hülfe und Gnade für die zu Lande aus der Gefangenschaft Heimkehrenden, und gerade hier erkennen wir die grofse Ähnlichkeit, ja Gleichheit der dichterischen Anschauung mit der des Jesaias (vgl. Jes. 41, 17 ff. 35, 7. 49, 10 ff.). „Er wandelte," heifst es, „die Wüste in Wassersee und dürres Land in Wasserquellen (v. 35.) und liefs die Hungrigen daselbst wohnen, dafs sie errichteten Städte zum Wohnen" (v. 36.). „Sie besäeten Felder und pflanzten Weinberge, dafs sie jährliche Früchte trugen" (v. 37.). „Und er segnete sie, dafs sie sich mehrten, und ihr Vieh verminderte er nicht" (v. 38.). „Verachtung schüttete er auf Fürsten und liefs sie irren in unwegsamer Öde (v. 40.); doch hob er

den Armen aus dem Elend und machte den Heerden gleich die Geschlechter" (v. 41.). „*Es sehen's die Redlichen und freuen sich, und alle Boshaften verschlieſsen den Mund*" (v.42.). „*Wer weise ist, der nimmt dieſs wahr und hat Acht auf Jehova's Gnade*" (v. 43.). Das Glück aber, im Tempel zu Jerusalem wieder anbeten zu können, und der Wunsch, daſs es immer so sein möge, sowie die sichere Erwartung, daſs Jehova noch auf der ganzen Erde werde angebetet werden, spricht sich Ps. 65. aus; denn wiewohl die Überschrift diesen Psalm dem David zuschreibt, so glaube ich doch mit Gesenius (zu Jesaias c. 26.), daſs er in die Zeit nach dem Exil gehört; denn da der *Tempel* erwähnt wird (v. 5.), so kann er nicht von *David* sein, und da das Gefühl der Sündhaftigkeit und das Gebet um Sündenvergebung gleich den Anfang bilden (v. 3—4.), Beides aber durch die Strafe und das Unglück im Exil erst recht lebendig geworden, da ferner der Verf. ganz besonders das Glück preist, im Tempel anbeten zu können, und zugleich den Wunsch ausdrückt, daſs das Volk sich nun *sättigen* möge (נִשְׂבְּעָה) dieser *Wonne* (בְּטוּב, an dem Gute, Glücke, בֵּיתֶךָ, deines Hauses, v. 5.): so paſst dieſs Alles vorzugsweise auf die Zeit nach dem Exil, nachdem man so lange das Glück, einen Tempel zu besitzen und in ihm anzubeten, entbehrt hatte. Die Worte selbst aber lauten: „*Heil dem, den du erwählest und zulässest, daſs er weilet in deinen Vorhöfen! Möchten wir uns sättigen der Wonne deines Hauses, deines heiligen Tempels!*" (v. 5.) Die Erwartung aber, daſs alle Erdenbewohner Gott anerkennen und verehren werden, ist schon so gewiſs, daſs der Verfasser das als schon eingetretene Thatsache ansieht und also spricht: „*Hörer des Gebets, zu dir kommt alles Fleisch!*" (v. 3.); und ferner: „*Wunderbar in Gnaden erhörest du uns, Gott unseres Heiles, du, Zuversicht der Erd- und Meeresenden, der fernen!*" (v. 6.); und endlich: „*Und es fürchten der Enden Bewohner deine Wunder, des Morgens und Abends Aufgang füllst du mit Jubel!*" (v. 9.).

Haben wir aber aus dem Bisherigen die Überzeugung gewonnen, dafs in den Psalmen vor, in und nach dem Exil die messianische Hoffnung, wie sie in den gleichzeitigen Propheten vorliegt, wirklich wiederklingt, so wird es doch auch durchaus natürlich gefunden werden, dafs nicht jede von den Propheten ausgesprochene oder angedeutete Idee sich in den gleichzeitigen Psalmen wiederfindet. Der Zweck der Psalmen war ein durchaus anderer, als der der prophetischen Reden. Was in diesen vorkommt, konnte nicht Alles von den Psalmendichtern in ihre, wenngleich religiösen, doch vorzugsweise lyrischen Poesien aufgenommen werden. Nur in Bezug auf den Messias, der von Vielen noch in Psalm 118, 22. u. 26. erwähnt gefunden wird, bedarf es noch einer besondern Untersuchung. Der erwähnte Psalm wird im N. T. Matth. 21, 42. Marc. 12, 11. Luc. 20, 17. Apostelg. 4, 11. angeführt, und da hier die genannten Verse auf den Erlöser bezogen werden, so meint man, die Hinweisung auf den Messias sei in jenen Stellen des Psalmes wirklich enthalten. Darauf ist zunächst zu antworten: Die Anführung jener Stellen im N. T. beweist zunächst nur, dafs sie zur Zeit Christi wirklich messianisch gedeutet wurden; und diefs war allerdings nur möglich, wenn die darin liegende Grundidee auf den Erlöser pafste. Ist diefs nun aber auch gewifs, so ist doch das eine ganz andere Frage, ob der Verfasser jenes Psalmes selbst bei seinen Worten an den Messias gedacht habe. Und eben diefs ist es, was sich bei unbefangener Beurtheilung des Inhaltes unseres Psalmes schlechterdings nicht behaupten läfst. Das Zeitalter desselben ist streitig. Einige halten ihn für einen davidischen; allein weder die Überschrift schreibt ihn dem David zu, noch spricht der Inhalt dafür; denn in solcher Gefahr vor auswärtigen Feinden, wie hier geschildert wird (v. 10—12.), befand sich David niemals. Andere verlegen daher seinen Ursprung in die späteste Zeit, nämlich in das Zeitalter der Maccabäer, und meinen, Simon Maccabäus sei hier gemeint, der nach schweren Kämpfen mit den Syrern unabhängiger Fürst der Juden geworden. Allein dafs so spät einzelne Psalmen unserer Sammlung entstanden seien, ist ganz uner-

weislich und unwahrscheinlich. Es bleibt daher nichts weiter übrig, als aus dem Inhalte und der Veranlassung die Zeit im Allgemeinen zu bestimmen. Ein König oder Feldherr ist aus grofsen Kriegsgefahren errettet; sein Vertrauen auf Jehova hat ihn gestärkt zum Siege über die zahlreichen Feinde (v. 5—18.). Er kommt, um dafür Jehova im Tempel zu danken (v. 19—21.); das Volk empfängt ihn mit jubelndem Zuruf (v. 22—25.), die Priester im Tempel segnend (v. 26.), worauf Opfer dargebracht, und abermals Dank gegen Gott ausgesprochen wird (v. 27—29.). Aus dieser Inhaltsanzeige geht soviel wohl mit Gewifsheit hervor, dafs der Psalm weder in, noch kurz nach dem Exile gedichtet sein kann, sondern höchst wahrscheinlich in die Zeit der Könige vor dem Exile gehört. Näheres freilich läfst sich nicht angeben, und so man es versucht, sind es unsichere und schwankende Vermuthungen. Wir bedürfen aber auch keiner näheren Angabe der Entstehungszeit, um den Sinn der oben bezeichneten Verse zu verstehen. Sie lauten: „Der Stein, den die Bauleute verworfen, ist geworden zum Eckstein" (v. 22.). „Von Jehova ist solches geschehen, wunderbar ist es in unsern Augen" (v. 23.). „Diefs ist der Tag, den Jehova gemacht: frohlocken und freuen wir uns an ihm!" (v. 25.) „O höre, Jehova, hilf! O höre, Jehova, beglücke!" (v. 26.) Diese Worte sind Zuruf des Volkes und drücken die freudige Überzeugung aus, dafs der von den Volksoberen früher verachtete und verworfene König oder Feldherr jetzt durch den Sieg, den er über alle die vielen Feinde errungen hat, von Gott selbst zum festen und sichern Eckstein des Reiches erklärt und gemacht ist. Die v. 26. noch folgenden Worte aber sind Worte der den Sieger im Tempel empfangenden Priester und lauten: „Gesegnet (ist oder sei), der da kommt, im Namen Jehova's! Wir segnen euch aus Jehova's Haus!" Das Euch bezieht sich unstreitig auf die den Kommenden begleitende Schaar. Ist so der Sinn, den der Verf. selbst mit seinen Worten verband, klar und entschieden, so ist die Anwendung derselben auf den Messias und also auf die Per-

son des Erlösers im N. T. leicht und natürlich. Der hier Empfangene ist als Vorbild des kommenden Retters aufgefafst, und die über ihn ausgesprochenen Worte passen in höherem, tieferem Sinne allerdings auf Christus. Nur können wir nach dem Bisherigen dem Verfasser des Psalmes selbst nicht die Absicht zuschreiben, als habe er hier vom Messias reden wollen.

§. 12.

Die messianische Hoffnung in den übrigen alttestamentlichen Büchern.

1) Wohl ist es lange Zeit unter den Theologen Sitte oder vielmehr Unsitte gewesen, alle und jede Äufserung in der Bibel, so sie nur irgendwie eine, wenn auch gewaltsame, Beziehung auf den Erlöser zuliefs, auf diesen zu deuten und trotz alles Widerspruchs, den der Zusammenhang, die grammatische Verbindung, der eigentliche Sinn der Worte dagegen erhoben, für messianisch zu erklären; ja es giebt noch heut zu Tage einzelne Theologen, die eine wahre Meisterschaft darin besitzen, möglichst viele Stellen der heiligen Schrift zu messianischen zu stempeln; allein bei zunehmender philologischer Bildung und gründlicher Kenntnifs der Schrift selbst findet ein solches Verfahren immer weniger Anklang und Beifall; denn wenn auch die Exegese der Flachheit und Oberflächlichkeit mit Recht ihre Geltung verloren hat: so will man doch auch nicht blindlings hinnehmen und sich einreden lassen, was aller gesunden Auslegungskunst geradezu Hohn spricht. Wir können daher über alle die Stellen in den **kanonischen Büchern** des A. T., die man noch für messianisch gehalten, um so eher hinweggehen, als gründliche Exegese darüber bereits völlig entschieden hat. Wir rechnen dahin besonders auch Hiob 19, 25 ff. und den Inhalt des Hohenliedes. Bei der ersteren Stelle hat die Exegese unwiderleglich nachgewiesen, dafs die messianische Auffassung hauptsächlich auf groben Übersetzungsfehlern beruhet, die schon die Vulgata und ebenso Luther gemacht hat; denn das Fut. Kal יָקוּם, er wird

stehen, ist von Luther als Fut. Hiph. יָקִים, er wird auferwecken, von der Vulgata aber gar als erste Person Sing.: *resurrecturus sum*, übersetzt; die Präposition עַל, auf, aber ist von beiden mit aus (*de*) wiedergegeben, so dafs der Sinn völlig entstellt ist. Heifst nämlich die Stelle einfach nach dem Urtexte: „Ich weifs es, mein Erlöser (Gott) lebt, und zuletzt wird er noch auf der Erde erscheinen (wird er auf der Erde stehen), um nämlich mich zu befreien von meinen Leiden und mich zu rechtfertigen (was auch wirklich nachher geschieht), so übersetzt die Vulgata: *et in novissimo die de terra resurrecturus sum*, Luther aber: er wird mich aus der Erde auferwecken, womit denn nicht Gott, sondern der Erlöser und in Folge dessen das jüngste Gericht, das durch ihn auf Erden werde gehalten werden, gemeint sein soll. Auf eine weitere Widerlegung dieser Ansicht ist nach dem eben Gesagten nicht einzugehen (s. meine Unsterblichkeitslehre, S. 6.). Die allegorische Deutung des Hohenliedes aber, die neuerlich Hengstenberg wieder auf die Bahn gebracht hat, widerlegt sich durch gründliche Kenntnifs des Inhaltes selbst am besten. Die lyrisch-erotische Poesie der Hebräer, als deren einziges, aber überaus schönes Denkmal das Lied dasteht, wird völlig verkannt, wenn man den eigentlichen Sinn der Worte gewaltsam auf den Erlöser und seine Kirche deutet und somit Anstöfsigkeiten begeht, die in der Schrift selbst am wenigsten eine Rechtfertigung finden (s. m. Einleitung §. 50. S. 161.). Finden wir aber hiernach nun auch in den kanonischen Büchern des A. T. keine weiteren Hindeutungen auf den Messias und seine Zeit, so treten uns doch in den Apokryphen dergleichen auf's Neue entgegen, und wir haben mit Rücksicht auf die Zeit, in der dieselben entstanden, näher zu untersuchen, wie sich hier die messianische Hoffnung ausspricht.

2) Die **Apokryphen** entstanden bekanntlich in den letzten Jahrhunderten vor Christus, und nach den über ihre Entstehungszeit angestellten Untersuchungen wurden die hier in Betracht kommenden einzelnen Bücher in folgender Reihen- und Zeitfolge geschrieben: 1) das Buch

Jesus Sirach, um 190 v. Christo, nach Einigen jedoch schon um hundert Jahre früher, in der Zeit zwischen 290 und 280 v. Christo (s. de Wette, Einleitung §. 316. S. 434., die meinige §. 80, 3. S. 250.); 2) Tobias, zu Anfang des zweiten Jahrhunderts und des sich bildenden Pharisäismus, etwa zur Zeit, als Daniel entstand; 3) Baruch, zur Zeit der Maccabäer (s. de Wette §. 324. S. 444.); 4) die Weisheit Salomonis, ebenfalls im zweiten Jahrhundert v. Christo; 5) die beiden Bücher der Maccabäer, das erste nach 107 v. Chr., d. i. nach Hyrcan's Tode (s. de Wette §. 300. S. 411.), das zweite geraume Zeit nach 161, etwa um 135 v. Chr. (s. de Wette §. 304. S. 414.); 6) Judith, entweder im ersten Jahrhundert vor oder gar im zweiten nach Christo (s. m. Einleit. §. 77, 3. S. 240.).

Der Charakter der in diesen Büchern enthaltenen messianischen Hoffnungen läſst sich einfach also bestimmen: Es sind zunächst theils Rückblicke auf frühere messianische Weissagungen, theils Wünsche und Bitten zu Gott um Erfüllung solcher Verheiſsungen, theils Versuche, nach altprophetischer Art selbst zu weissagen, und also Nachahmungen der alten Propheten, ohne daſs jedoch irgend etwas Neues hinzutritt. Vom Messias ist überall auch hier keine Rede, und nur zur Maccabäerzeit und kurz vorher kommen Erinnerungen an die dem David gegebenen Verheiſsungen einer ewigen Dauer seines Reiches vor. Wichtig sind indessen dennoch diese messianischen Äuſserungen aus der späteren Zeit des Judenthums, da sie uns nicht bloſs zeigen, wie die messianische Hoffnung nach Jahrhunderten noch im Volke fortlebte, sondern auch, wie sie gerade aus den früheren Weissagungen über die messianische Zeit ihre Nahrung zog und durch die Zeitumstände von Neuem angeregt und belebt ward. Auch fällt durch sie ein helleres Licht auf die im Daniel uns vorliegenden Verkündigungen, da dieses Buch derselben Zeit seine Entstehung verdankt. Die göttliche Weisheit aber, die durch alle messianische Verkündigung und Hoffnung dem Erlöser selbst den Weg bereitete, zeigt sich auch hier in ihrem wunderbaren, lichten Gange; denn als nach Jahrhunderten die von den Prophe-

ten gegebenen Verkündigungen nach und nach in dunklere Ferne zurücktraten, mufsten gerade die äufseren Schicksale und Drangsale des Volkes dazu beitragen, die messianische Hoffnung von Neuem zu wecken und lebendig zu erhalten. Gehen wir jedoch jetzt zu einer näheren Darlegung dieser Hoffnung über, wie sie in den einzelnen Apokryphen nach einander sich ausspricht!

a) Die Entstehung des Buches Jesus Sirach führt uns in die Zeit, in der die Juden nach einer Reihe ruhiger, glücklicher Jahre unter ägyptischer Herrschaft (301–222 v. Chr.) durch die Kriege der Ptolemäer und Seleuciden wieder Leiden und Drangsale erfuhren. Gerade sie selbst und ihr Land waren der Gegenstand des Kampfes zwischen den beiden mächtigen Herrscherfamilien. Antiochus III. von Syrien (224—187 v. Chr.) eroberte 218 Palästina; doch schon im folgenden Jahre ging es durch die unglückliche Schlacht bei Raphia für ihn wieder an Ptolemäus IV. von Ägypten (221—204 v. Chr.) verloren, und da sich die Juden diesem, als dem Sieger, ergeben hatten, wurden sie dafür vom Antiochus hart gezüchtigt. In einem neuen Kriege schlossen sie sich also wieder an diesen an und blieben bei Syrien, bis die an Ptolemäus V. (204—181 v. Chr.) verheirathete Tochter des Antiochus Palästina als Heirathsgut mit an Ägypten zurückbrachte. Da es dessenungeachtet bald wieder syrisch ward, liefs der syrische König Seleucus IV. (187—176 v. Chr.) selbst den Tempelschatz zu Jerusalem plündern. In dieser Zeit nun, zwischen 190 und 180 v. Chr., entstand das hebräische Original unseres Jesus Sirach, das nach der Vorrede der uns erhaltenen griechischen Übersetzung um 131 v. Chr. (nach dem 38. Regierungsjahre des ägyptischen Königs Ptolemäus VII., d. i. Euergetes II., der 169 zur Regierung kam) von dem Enkel des Verfassers in's Griechische übersetzt ward. Diese Entstehungszeit des Originals erklärt nun hinlänglich, wie die messianische Hoffnung auf Vertilgung der Feinde zuerst wieder lebendig ward. Die Zeitumstände riefen die alte Erwartung, die alte Verheifsung wieder in's Gedächtnifs; der lebhafte Wunsch, von den heidnischen Feinden ganz befreit zu werden, führte von

selbst auf jene messianische Hoffnung zurück. Wir finden hier also dieselbe Erscheinung, wie wir sie früher zur Zeit der Propheten gesehen: der Druck der Zeiten und das Unglück der Nation weckt und nährt wieder die Hoffnung, die wir die messianische nennen. Sie spricht sich unwillkürlich hier c. 35, 23—26. (c. 32, 18—20.) aus. Denn nachdem der Verfasser von der Gebetserhörung der Armen und Frommen geredet hat, heifst es weiter: „Und an den Völkern wird er (der Herr) Rache nehmen, bis er die Menge der Wüthriche vertilgt und die Scepter der Ungerechten zerbricht (v. 23.), bis er seinem Volke Recht schaffet und sie erfreuet mit seiner Barmherzigkeit" (v. 25.). „Lieblich ist seine Barmherzigkeit zur Zeit der Noth (ἐν καιρῷ θλίψεως), wie Regenwolken zur Zeit der Dürre" (v. 26.). Ausführlicher noch spricht sich diese Hoffnung in dem gleich darauf folgenden Gebete aus c. 36. (c. 33.), dessen Einzelnheiten lebhaft an den Geist des alten Prophetenthums, der einst so Schreckliches gegen die Feinde des Volkes verkündete, erinnern. „Erbarme dich unser," heifst es, „Herr, Gott über Alles, und siehe herab!" (v. 1.) „Lafs die Furcht vor dir kommen auf alle Völker (v. 2.); erhebe deine Hand wider die fremden Völker und lafs sie deine Macht erfahren!" (v. 3.) Ferner: „Errege deinen Unwillen und schütte deinen Zorn (ὀργήν) aus!" (v. 8.) „Vertilge den Widersacher und zerschmettere den Feind!" (v. 9.) „Beschleunige die Zeit (der Strafe) und gedenke des Eides, damit deine grofsen Thaten gepriesen werden!" (v. 10.) „Im Zornfeuer (ἐν ὀργῇ πυρός) werde verzehrt der Entronnene, und die Bedrücker deines Volkes (οἱ κακοῦντες τὸν λαόν σου) müssen ihren Untergang finden!" (v. 11.) „Zerschmettere die Häupter der feindlichen Fürsten (ἀρχόντων ἐχθρῶν), welche sprechen: Niemand ist aufser uns!" (v. 12.) In demselben Gebete aber kommt im natürlichen Ideenzusammenhange, da die eine messianische Erwartung sich an

die andere, wie von selbst, anknüpft, theils die Bitte um Zurückführung der noch Zerstreuten, theils die um Verherrlichung Jerusalems, theils endlich die um Bekehrung aller Völker vor. In so innigem Zusammenhange sehen wir auch hier die wesentlichsten Punkte der messianischen Hoffnung. Gleich nachdem nämlich um die Vertilgung der Nationalfeinde gebetet ist, heifst es weiter: „Versammle alle Stämme Jacob's und lafs sie dein Eigenthum sein wie von Anfang!" (v. 13.) Und nach der abermaligen Bitte um Erbarmung über das Volk Israel (v. 14.) fährt der Verfasser fort: „Erbarme dich der Stadt deines Heiligthumes, Jerusalems, der Stadt deiner Wohnung!" (*πόλιν καταπαύματός σου*) (v. 15.) „Erfülle Zion mit dem Lobe deiner Verheifsungen (*πλῆσον Σιὼν ἆραι τὰ λόγιά σου*) und mit deinem Ruhme dein Volk!" (v. 16.) „Gieb Zeugnifs denen, die von Anbeginn dein Werk sind, und erfülle die Weissagungen in deinem Namen!" (*καὶ ἔγειρον προφητείας τὰς ἐπ' ὀνόματί σου*) (v. 17.) „Gieb Lohn denen, die auf dich harren, und lafs deine Propheten Glauben finden!" (v. 18.) Gerade diese letzte Äufserung giebt Zeugnifs, wie man wohl den Weissagungen der Propheten über die messianische Zeit, da sie so lange unerfüllt geblieben, im Volke nicht mehr rechten Glauben schenken mochte, wie aber jetzt in bedrängter Zeit der Glaube daran dem Volke wieder näher gerückt ward. Denn gerade in Noth und Bedrängnifs ist das Herz am empfänglichsten für den Trost, der bessere und glücklichere Zeiten verheifst. Aber auch die Aussicht auf Bekehrung aller Völker ist wieder damit verbunden; denn es heifst: „Wie du vor ihren (der fremden Völker) Augen dich geheiliget hast an uns (*ὥσπερ ἐνώπιον αὐτῶν ἡγιάσθης ἐν ἡμῖν*), also verherrliche dich vor unsern Augen an ihnen (v. 4.), dafs sie dich erkennen, gleichwie wir erkannt haben, dafs aufser dir, Herr, kein anderer Gott ist!" (v. 5.) Die Hülfe, die Gott dem Volke Israel senden soll, wird auch hier, wie früher bei den Propheten, als Beweggrund

angesehen, durch den die fremden Völker zur Anerkennung der Herrlichkeit Gottes werden bewogen werden. Daher heifst es auch am Schlusse des ganzen Gebetes: „Erhöre, Herr, das Gebet derer, die dich anrufen (*τῶν ἱκετῶν σου*), nach dem Segen Aaron's über dein Volk, dafs alle, die auf Erden wohnen, erkennen, dafs du, Herr, der ewige Gott bist!" (*ὁ ϑεὸς τῶν αἰώνων*) (v. 19.) Da aber auf's Neue hier die Bestimmung Israels anerkannt und ausgesprochen wird, alle Völker der Erde noch zur Verehrung des einen, wahren Gottes zu führen, so schliefst sich hieran auch die messianische Erwartung einer ewigen Dauer des israelitischen Volkes. „Die Lebenstage eines Mannes," heifst es, „sind gezählt; aber Israels Lebenstage sind unzählig" (*ἀναρίϑμητοι*), (c. 37, 28. od. 25.). Hat aber das ganze Volk Israel eine ewige Lebensdauer, so haben es um so mehr seine frommen und berühmten Männer in ihren Nachkommen. Daher heifst es von diesen: „Ihr (der grofsen Männer) Name bestand, und ihre Kinder durch sie. In Ewigkeit (*ἕως αἰῶνος*) wird ihr Same dauern, und ihr Ruhm nicht erlöschen" (*οὐκ ἐξαλειφϑήσεται*), (c. 44, 12—13.). Bei solcher Aussicht in die Zukunft, die gewifs einst noch zur Verrherrlichung Israels unter den Nationen der Erde führen werde, ist es denn nicht zu verwundern, dafs auch die Erinnerung an die dem David gegebene Verheifsung einer ewigen Herrschaft auf dem Throne Israels wieder auftaucht. In dem Verzeichnifs der grofsen Männer des Volkes heifst es nämlich vom David: „Der Herr vergab ihm seine Sünden und erhöhete sein Horn auf ewig (*καὶ ἀνύψωσεν εἰς αἰῶνα τὸ κέρας αὐτοῦ*, d. i. und erhöhete seine Macht auf ewig) und gab ihm Verheifsung (*διαϑήκην*) von Königen und den Ehrenthron (*ϑρόνον δόξης*) in Israel" (c. 47, 13. od. 11.). In dieser Äufserung aber liegt indirect auch die Erwartung des Messias; denn wenngleich diese nicht mit bestimmten Worten ausgesprochen ist, so mufste doch, wenn man glaubte, die eben über David angeführte Verheifsung sei eine ewig gültige Wahrheit, auch die feste Erwartung da sein, dafs ein

Regent aus David's Familie den Thron Israels wieder besteigen werde, damit dieser dann wirklich εἰς αἰῶνα, auf ewig, entweder selbst oder in seinen Nachkommen herrschen könne, wie das dem David eben eine Verheifsung (διαθήκη) war. Ist dem aber so, so ist auch nicht abzusehen, was für innere Gründe gegen die Ächtheit der Stelle c. 48, 10—11. sprechen sollen, welche Bretschneider (Dogmatik der Apokryphen, S. 353.) und nach ihm de Wette (Bibl. Dogmatik §. 179 u. 180.) für unächt erklären. Der Verfasser, dem die Hoffnung auf die Erscheinung eines Messias aus David's Stamme, wie wir gesehen haben, nicht fremd ist, erinnert bei Erwähnung des Elias an die Verheifsung des Maleachi (c. 4, 5—6. c. 3, 1—5.). Er erwartet die Erscheinung des Elias vor dem Strafgerichte, das der messianischen Zeit, wie Maleachi lehrt, erst vorhergehen werde. Daher spricht er: „Der (Elias) bezeichnet ist zur Zurechtweisung für künftige Zeiten, den Zorn zu stillen vor dem Strafgerichte, um des Vaters Herz zum Sohne zu wenden und die Stämme Jacob's herzustellen" (c. 48, 10.). Wenn hier auch die Wiederherstellung der Stämme Jacob's als ein Geschäft des Elias bezeichnet ist, so ist das nur Erweiterung der von Maleachi gegebenen Verheifsung, wie denn auch das Folgende ein eigenthümlicher Zusatz des Sirach ist: „Heil denen, die dich (Elias) sehen und mit Liebe geschmückt sind!" (v. 11.) „Denn auch wir werden leben" (v. 12.). Gerade diese letzten Worte erinnern an die beim Daniel (c. 12, 1—3. v. 13.) vorkommende Verkündigung des grofsen auf Erden stattfindenden Gerichtes, bei dem die Todten auferstehen, und die Guten werden gerettet werden, und es bleibt nur zweifelhaft, ob Sirach hier ein Wiederaufleben der Guten gemeint, oder aber gedacht habe, dafs er und die mit ihm lebenden Guten das grofse Gericht noch selbst auf Erden erleben würden. Das Griechische: καὶ γὰρ ἡμεῖς ζωῇ ζησόμεθα, scheint mehr für die erstere Auffassung, die auch der Ansicht des Daniel entspricht, zu stimmen.

b) Haben wir aber im Sirach das Wiederaufleben der messianischen Hoffnung gesehen, so finden wir in dem etwas

späteren Tobias, als die Zeitumstände immer trüber geworden, und die Religionsverfolgungen unter den Syrern (Antiochus IV. v. 176—164 v. Chr.) bereits begonnen hatten, diese Hoffnung auch viel ausführlicher behandelt. Je trauriger und schrecklicher die Zeit ward, desto mehr suchte man sich gerade durch sie aufzurichten und zu trösten. Der Verfasser des Tobias hat daher den Zweck, durch seine in die alte Zeit der Wegführung der zehn Stämme zurückführende Erzählung zu zeigen, wie es dem wahrhaft Frommen, und wenn er auch noch so viel seiner Religion wegen zu leiden habe, zuletzt doch immer wieder wohl gehe, da Gott das Unglück reichlich durch nachfolgendes Glück und Wohlergehen vergelte. Bei dem Zurückgehen in jene alte Zeit aber bietet sich dem Verfasser nun zugleich auch eine passende Gelegenheit dar, seiner handelnden Hauptperson messianische Weissagungen in den Mund zu legen und so auch dadurch seine Zeitgenossen zu trösten und zu erheben. Mit grofser Vorsicht und Geschicklichkeit aber weifs er diese Weissagungen aus den älteren Propheten, vorzüglich aus denen zur Zeit des Exils, so zu wählen, dafs dadurch seine Fiction nicht im mindesten gestört wird, sondern durch den Geist der darin vorkommenden messianischen Äufserungen um so mehr innere Wahrscheinlichkeit erhält. Nur ein Mal verräth er dabei seine eigene Zeit, da er, wie Daniel auf die Jahrwochen (c. 9.), so auf die Erfüllung von Weltzeiten (*καιροὶ τοῦ αἰῶνος*, c. 14, 5.) kommt, was zur Zeit der Maccabäer, als man die 70 Jahre des Jeremias nachzurechnen suchte, vollkommen erklärlich ist. Da nun aber unser Verfasser seine messianischen Weissagungen in eine so frühe Zeit zurückverlegt, so frägt sich natürlich, ob dieselben nicht vorzugsweise seiner Fiction zu Liebe so ausgesprochen sind und also nicht eigentlich Zeugnifs ablegen können, was für messianische Hoffnungen zur Zeit des Verfassers oder von ihm selbst gehegt wurden. Dagegen läfst sich nun mit gutem Rechte auf den eigentlichen, oben näher bezeichneten Zweck unseres Verfassers hinweisen; er will ja gerade seine Zeitgenossen in der Religionsverfolgung auch durch die Weissagungen seines Buches trösten, kann

und wird also auch nur solche darin aufgenommen haben, welche Glauben fanden, und an denen er selbst noch festhielt. Gerade auch die Ausführlichkeit und Vorliebe, mit denen er dieselben behandelt, zeugen davon, daſs dieſs seine Absicht war. Wir können demnach die im Buche enthaltenen messianischen Erwartungen als die wirklich zur Zeit der Maccabäer vorhandenen ansehen, die hier nur neu belebt auftreten und im Vergleich mit denen im Sirach schon an Umfang und Bestimmtheit wieder zugenommen haben. Wie der Verfasser dabei auf die alten Propheten zurückgeht und aus ihnen schöpft, wird sich aus dem Folgenden selbst deutlich ergeben.

Zunächst läſst er, gleich den Propheten zur Zeit des Exils, namentlich gleich dem Ezechiel, seinen Helden, den alten Tobias, die Zerstörung Jerusalems weissagen. Dieſs geschieht in dem Dankgebete, das derselbe niederschreibt (c. 13, 1.), und worin er Jerusalem anredet (c. 13, 9.), und später in der Rede desselben an seinen Sohn (c. 14, 4.), wo diese Weissagung als Glaube, daſs es einst so kommen werde, auftritt. Die eigentlich messianischen Weissagungen aber, die in jenem Gebete, wie in dieser Anrede, vorkommen, lassen ebenfalls, wie bei den Propheten, deutlich die vier ersten wesentlichen Punkte unterscheiden, die wir bei der Entwickelung der messianischen Weissagung in den Propheten gefunden und nach einander betrachtet haben. Es sind: 1) die Rückkehr aus der Gefangenschaft; 2) das äuſsere Glück des neuen Staates; 3) das geistige Heil Israels und die Bekehrung fremder Völker, und 4) das Strafgericht über die Feinde; letzteres wird jedoch hier nur als Fluch ausgesprochen. Wir sehen hieraus, wie bestimmt sich unser Verfasser an die alten Propheten anschlieſst, um zu seiner Zeit ganz im Sinne und Geiste jener zu trösten und die alten Hoffnungen neu zu wecken und zu beleben. Widmen wir jedoch jetzt jenen vier Punkten bei ihm nähere Aufmerksamkeit! Wir werden sehen, wie gerade bei dem zweiten, wo die bisherige Erfahrung am wenigsten mit der altprophetischen Verheiſsung übereinzustimmen schien, unser Ver-

fasser durch eine geschickte Wendung der alten Erwartung und Hoffnung neue Wahrscheinlichkeit ihrer endlichen Erfüllung zu geben weifs. Wenden wir uns also zu dem ersten Punkte!

1) Die Rückkehr aus der Gefangenschaft wird also ausgesprochen, und man merkt gleich an den ersten Worten die Beziehung auf die trübe, noch gröfsere Drangsale drohende Gegenwart: „Er (der Herr) wird uns züchtigen für unsere Ungerechtigkeit (ἐν ταῖς ἀδικίαις ἡμῶν), doch sich wieder erbarmen und uns sammeln aus allen Völkern, wohin ihr irgend zerstreut seid unter ihnen" (sc. ihr Söhne Israels) (c. 13, 5.). Darauf kommt unser Verf. noch ein Mal ausdrücklich auf diese Zurückführung zurück (c. 14, 5.), vergifst aber auch in der ganzen Verheifsung die Bedingung nicht, unter der sich Gott des Volkes wieder erbarmen werde. Er schliefst sich hierin namentlich an Jeremias und Ezechiel an, welche die Bufse als Bedingung der Rückkehr zuerst so entschieden hervorheben (s. oben). Dafs diese Bedingung zur Zeit des Verf. ganz besonders geltend gemacht werden mufste, leuchtet ein; denn nur wenn das Volk sich besserte, war göttliche Hülfe in der Drangsal zu hoffen. Unser Verf. läfst daher den Tobias also sprechen: „Wenn ihr euch zu ihm bekehret mit eurem ganzen Herzen und mit eurer ganzen Seele (ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ ὑμῶν καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ὑμῶν), um vor ihm Redlichkeit zu üben (ποιῆσαι ἐνώπιον αὐτοῦ ἀλήθειαν): so wird er dann sich zu euch wenden und nicht sein Angesicht vor euch verbergen. Und dann schauet, was er euch thun wird!" (c. 13, 6.) Und noch bestimmter lautet die directe Aufforderung: „Bekehret euch, ihr Sünder, und übet Gerechtigkeit vor seinem Angesichte! Wer weifs, ob er euch nicht wohlwollen und euch Barmherzigkeit erweisen wird!" (c. 13, 6.) Auf diese Bedingung der göttlichen Hülfe weist ferner die Äufserung hin: „Er wird sich wiederum erbarmen der Söhne der Gerechten" (c. 13, 9.); und ebenso: „Freue dich (Jerusalem) und jauchze über die Söhne der Gerechten! Denn sie wer-

den sich versammeln und preisen den Herrn der Gerechten" (c. 13, 13.). „Heil denen, die dich lieben; sie werden sich freuen deines Friedens! Heil denen, die über alle deine Züchtigung sich betrübten; denn sie werden sich über dich freuen, wenn sie schauen deine ganze Herrlichkeit, und werden fröhlich sein in Ewigkeit!" (c. 13, 14.; vergl. auch v. 10.).

2) Bei Schilderung des äuſseren Glückes des neuen Staates hat unser Verfasser unstreitig den Jesaias im zweiten Theil vor Augen; er nimmt daher besonders die Beschreibung der idealen Herrlichkeit des neuen Jerusalems auf. „Preise," spricht er in der Anrede an Jerusalem, „den König der Ewigkeit, auf daſs dein Zelt wieder in dir erbauet werde mit Freuden, und er in dir erfreue die Gefangenen und liebe in dir die Elenden (τοὺς ταλαιπώρους) auf alle Geschlechter hin in Ewigkeit!" (c. 13, 10.) Mehr aber noch tritt die Ähnlichkeit mit Jesaias (c. 54, 11—13.) in folgender Stelle hervor: „Es preise meine Seele Gott, den groſsen König! Denn Jerusalem wird gebauet werden mit Sapphir und Smaragd, und mit köstlichen Steinen deine Mauern, und deine Thürme und Bollwerke mit reinem Golde" (c. 13, 15—16.). „Die Straſsen Jerusalems werden gepflastert mit Beryll und mit Karfunkel und den Steinen aus Ophir" (v. 17.). „Und alle ihre Gassen werden Halleluja und Lobgesang rufen, sprechend: Gepriesen sei Gott, der dich erhöhet, in alle Ewigkeit!" (v. 18.) Da nun aber die ähnliche Verheiſsung des Jesaias nicht, wie man erwartet hatte, und wie sie auch gemeint war, gleich nach der Rückkehr in Erfüllung gegangen war, sondern im Gegentheil der ärmliche Zustand der neuen Colonie gewaltig gegen die idealen Erwartungen contrastirt hatte: so weiſs unser Verf. den Zweifel an der endlichen Erfüllung solcher Verheiſsungen mit Bezug auf die traurige, trostlose Gegenwart also zu heben, daſs er bestimmt erklärt, gleich nach der Rückkehr solle auch diese

Verheifsung gar nicht in Erfüllung gehen, sondern erst später, wenn die Weltzeiten erfüllt wären. Es solle zwar Jerusalem und der Tempel gleich nach der Rückkehr wieder aufgebauet werden, aber nicht einmal mit der früheren Herrlichkeit; diese und noch gröfsere, wie sie von den Propheten verheifsen, sowie auch die Bekehrung aller Völker der Erde, solle später erst kommen. Da man aber eben zu seiner Zeit die Weltzeiten für erfüllt hielt und die Ankunft des Messias erwartete, wie diefs das gleichzeitige Buch Daniel beweist: so bot unser Verf. mit jener Erklärung, die er ebenfalls als Weissagung ausspricht, seinen Zeitgenossen den Trost und die Hoffnung, dafs j e t z t in Erfüllung gehen werde, was die Propheten über die Verherrlichung Jerusalems einst geweissagt hätten. Gerade in dieser Wendung aber, die er jenen früheren Verheifsungen giebt, verräth er deutlich seine eigene Zeit und das Bedürfnifs derselben. Die Stelle aber, die diese Wendung enthält, lautet also: „U n d w i e d e r u m w i r d s i c h G o t t i h r e r (der Weggeführten) e r b a r m e n u n d s i e i n d a s L a n d z u r ü c k f ü h r e n; u n d s i e w e r d e n d a s H a u s (den Tempel) b a u e n, a b e r n i c h t w i e d a s e r s t e r e (*οὐχ οἷος ὁ πρότερος*), b i s d i e W e l t z e i t e n (*καιροὶ τοῦ αἰῶνος*) e r f ü l l t s i n d. U n d n a c h d i e s e m w e r d e n s i e z u r ü c k k e h r e n a u s d e n G e f a n g e n s c h a f t e n u n d J e r u s a l e m h e r r l i c h (*ἐντίμως*) a u f b a u e n. U n d d a s H a u s G o t t e s w i r d d a r i n p r ä c h t i g (*ἐνδόξως*) e r b a u e t w e r d e n, s o w i e d a v o n d i e P r o p h e t e n g e r e d e t" (c. 14, 5.). Daran schliefst sich nun die Verheifsung der Bekehrung aller Völker, und diefs führt uns auf den dritten Punkt.

3) Das g e i s t i g e H e i l in der messianischen Zeit wird nämlich auch von unserm Verf. nach dem Muster der ältern Propheten, namentlich wieder des Jesaias, also bezeichnet: Nur von ganzem Herzen B e k e h r t e und G e r e c h t e werden dann in Jerusalem wohnen (c. 13, 6. 8. 13.); sie werden g e l i e b t und g e s e g n e t sein von Gott (c. 13, 10. 12.); sie werden sich des F r i e d e n s freuen und von Gott e r h ö h e t werden (c. 13, 14. c. 14, 7.). F r e u d e u n d Lob-

gesang wird in Jerusalem herrschen (c. 13, 11. 13. 14. 18.). Alle Völker werden sich bekehren und Geschenke nach Jerusalem bringen. Die Stellen aber, die gerade diese Hoffnung aussprechen, lauten wörtlich also: „Viele Völker werden fernher kommen zum Namen Gottes, unseres Herrn, Gaben (δῶρα) in den Händen bringend, Gaben für den König des Himmels. Die spätesten Geschlechter weihen dir (Jerusalem) Lobgesang" (c. 13, 11.). Ferner: „Und alle Völker werden sich wahrhaft (ἀληθινῶς) bekehren zur Furcht Gottes, des Herrn (φοβεῖσθαι κύριον τὸν θεόν), und ihre Götzenbilder (τὰ εἴδωλα αὐτῶν) vergraben" (c. 14, 6.). „Und alle Völker werden den Herrn preisen, und das Volk Gottes ihm danken. Und der Herr wird sein Volk erhöhen, und freuen werden sich alle, die Gott, den Herrn, in Wahrheit und Gerechtigkeit lieben und unsern Brüdern (sc. den Juden) Gutes erweisen" (v. 7.). Eigenthümlich ist in dieser Verheifsung theils das Vergraben (κατορύσσειν) der Götzenbilder, theils die Freude derer, die unter den Heiden den Juden Gutes erweisen (ποιοῦντες ἔλεος). Beides hat gewifs wieder starke Beziehung auf die Zeit des Verfassers; denn die Heiden, meint er, würden sich ihres Götzendienstes einst noch schämen, und die unter ihnen Barmherzigkeit in dieser Zeit der Verfolgung an den Juden geübt hätten, würden dafür einst auch Theil nehmen an ihrer Freude. Wie der Verfasser aber über die Feinde seines Volkes dachte, zeigt

4) das, was er über die Feinde selbst sagt. Zwar wird ein schreckliches Strafgericht über sie nicht ausdrücklich angekündigt, wie das doch sonst mit zur messianischen Verheifsung gehörte; denn die Zeitumstände mochten es bedenklich machen, mit so starken Äufserungen, wie die alten Propheten darüber enthalten, jetzt hervorzutreten; allein ganz unerwähnt konnte der Verfasser es nicht lassen, was die Feinde des Volkes verdienten. Darum die kurze, aber bezeichnende Äufserung: „Verflucht sind alle, die dich (Jerusalem) hassen" (ἐπικατάρατοι πάντες οἱ

μισοῦντές σε, c. 13, 12.), was noch durch den Gegensatz: „Gesegnet sind alle, die dich lieben, in Ewigkeit," um so mehr hervorgehoben wird. In diesem Fluche aber liegt unstreitig, dafs alle Feinde Jerusalems, d. i. des Volkes Gottes, dem göttlichen Strafgericht anheimfallen sollen und werden.

Fragen wir nun aber nach dem fünften Punkte der messianischen Hoffnung, dem persönlichen Messias, so enthält auch das Buch Tobias darüber nichts, und selbst die Andeutung eines solchen, wie wir sie beim Sirach fanden, fehlt hier ganz. Entweder rieth Vorsicht den Verfasser zu völligem Schweigen darüber, da unter syrischer Herrschaft dergleichen Äufserungen bedenklich erscheinen konnten, oder man hielt sich zu seiner Zeit vorzugsweise an die vier ersten Theile der messianischen Hoffnung, als die hauptsächlichsten, was auch durch das Beispiel des Daniel bestätigt zu werden scheint; denn auch hier, wo des persönlichen Messias Erwähnung geschieht, ist es nur eine einzige Stelle, die von ihm handelt (c. 7, 13—14.), während doch vielfache Gelegenheit sich darbot, auch in den übrigen Weissagungen seiner zu gedenken.

c) In dem Buche Baruch nun, das ebenfalls zur Zeit der syrischen Verfolgungen unter Antiochus IV. entstand, finden wir es zunächst charakteristisch, dafs in den messianischen Verheifsungen hier von einer Bekehrung fremder Völker gar keine Rede ist. Es ist diefs um so auffallender, da nach der Fiction des Verfassers, wonach die Exulanten aus Babylon an die in Jerusalem zurückgebliebenen Juden schreiben, gerade neben der Hoffnung der einstigen Rückkehr und Verherrlichung des jüdischen Volkes auch die Bekehrung aller Völker verheifsen werden konnte, zumal diefs überall ein wesentliches Stück der messianischen Hoffnung ist, von den Propheten zur Zeit des Exils nie vergessen und noch in den Büchern Sirach und Tobias, wie wir gesehen haben, stark hervorgehoben wird. Überdiefs ist das Streben unseres Verfassers, die alten Propheten, namentlich den Jesaias, nachzuahmen, so auffallend, dafs das Weglassen gerade dieses Stücks der messianischen Erwartung einen be-

sondern Grund haben mufste. Wir finden ihn in den Zeitverhältnissen des Verfassers. Die Bedrückungen durch die Syrer hatten in solchem Grade zugenommen, der Hafs und die Feindschaft gegen sie war so grofs geworden, dafs der Gedanke an eine einstige Bekehrung und Theilnahme derselben am messianischen Heile nicht mehr Raum behielt. Die Gedanken an Strafe und Rache lagen jetzt näher, und gerade sie sind es, die im Baruch ganz besonders und weit mehr, als im Tobias, hervortreten. Baldige Rettung, baldige Vergeltung an den Feinden sind die nächsten Wünsche, die man hegte, und darum accentuirt auch unser Verfasser das mehrmals wiederholte Bald oder in Kurzem (*ἐν τάχει*, c. 4, 22. 24. 25.) und malt ausführlicher die schreckliche Vergeltung, die für die Feinde kommen werde. Die Fiction, wonach die Babylonier diese Feinde sind, gab ihm die Freiheit, ohne Rückhalt von diesem Strafgericht zu reden; auch mochte der gröfser gewordene Hafs gegen die eben vorhandenen Feinde, die Syrer, bei ihm die Vorsicht oder Selbstbeherrschung, die wir noch beim Tobias finden, mehr zurückgedrängt haben. Wir treffen übrigens beim Baruch ebenfalls folgende vier Theile der messianischen Hoffnung: 1) Rückkehr, 2) äufseres Glück, 3) geistiges Heil und 4) Strafgericht an den Feinden. Fassen wir auch hier diese einzelnen Punkte jetzt näher in's Auge!

1) Bei der Fiction, wonach Baruch im Namen der Exulanten aus Babylon schreibt, ist es natürlich, dafs gerade der Rückkehr aus der Gefangenschaft am häufigsten Erwähnung geschieht, und nur die Art und Weise ist hier zu beachten. Zunächst ist es eine Erinnerung an die Worte beim Moses (B. 5. c. 28, 15. ff. u. B. 1. c. 50, 24.), wonach Gott selbst Rückkehr verheifsen in das Land, das er den Vätern, Abraham, Isaak und Jacob, geschworen (Baruch c. 2, 34.); daher heifst es: „Ihr seid den Heiden verkauft, aber nicht zum Verderben" (c. 4, 6.). Darauf läfst der Verf. Jerusalem, das er von c. 4, 9. an redend einführt, also sprechen: „Er, der dieses Unglück über euch verhängte, wird euch auch erretten (*ἐξελεῖται*

ὑμᾶς) **aus der Hand eurer Feinde"** (c. 4, 18. 21.). „**Denn ich** (Jerusalem) **hoffe vom Ewigen eure Rettung** (τὴν σωτηρίαν ὑμῶν), **und mir ist Freude gekommen vom Heiligen über die Barmherzigkeit** (ἐπὶ τῇ ἐλεημοσύνῃ), **die euch bald** (ἐν τάχει) **widerfahren wird vom Ewigen, eurem Retter"** (σωτῆρος ὑμῶν) (c. 4, 22.). „**Gott wird euch mir** (Jerusalem) **wiedergeben mit ewiger Freude und Wonne"** (v. 23.). Von den Nachbarn aber heifst es: „**Sie werden bald** (ἐν τάχει) **die Hülfe von eurem Gotte schauen, die euch zukommen wird mit grofser Herrlichkeit und Glanz des Ewigen"** (v. 24.). Diese baldige Hülfe aber, die noch ein Mal v. 25. erwähnt wird, soll vor Allem zur Geduld bewegen; denn Jerusalem spricht also weiter: „**Kinder, ertraget mit Geduld den Zorn, der von Gott über euch gekommen!** (μακροθυμήσατε τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ ἐπελθοῦσαν ὑμῖν ὀργήν). **Der Feind hat dich verfolgt** (κατεδίωξέ σε); **aber du wirst sein Verderben sehen in Kurzem"** (ἐν τάχει) u. s. w. (c. 4, 25.). In dieser dreimaligen Hinweisung auf die baldige oder schnelle Hülfe, die kommen werde, sowie auf die Geduld, mit der man die Verfolgung, die als Strafe Gottes (ὀργή) anzusehen sei, ertragen müsse, erkennen wir wohl mit Recht eine deutliche Anspielung auf die traurige Zeit der Verfolgung, in der der Verfasser selbst lebte. Auch der allgemeinere Ausdruck σωτηρία, Rettung, mit dem die Befreiung und Rückkehr aus der Gefangenschaft bezeichnet sein soll, und der beständig einem bestimmteren vorgezogen wird (v. 22. 24. 29.), scheint ganz dafür zu sprechen; denn bei der σωτηρία konnte jeder Leser auch an die Rettung oder Befreiung von den Verfolgungen denken, die eben jetzt, zur Zeit des Verfassers, stattfanden. Auch die allgemein gehaltene Tröstung: „**Sei getrost, Jerusalem! dich wird trösten, der dir den Namen gab"** (c. 4, 30.), liefs sich also deuten. Bestimmter aber spricht der Verf. nach dem Vorbilde der alten Propheten (vgl. Jes. 43, 5—6. 49, 12.) von der Rückkehr in folgenden Worten: „**Blicke gen**

Aufgang, Jerusalem, und sieh' die Freude, die dir von Gott kommt!" (c. 4, 36.) „Sieh', es kommen deine Söhne, die du entlassen, sie kommen, versammelt vom Aufgang bis zum Untergang durch das Wort des Heiligen, sich freuend über Gottes Herrlichkeit" (v. 37., vgl. c. 5, 5.). Und diese Rückkehr wird nun auch ganz mit den idealen Zügen des Jesaias geschildert, denn es heifst: „Zu Fufse gingen sie (deine Kinder, Jerusalem) weg von dir, getrieben von den Feinden; aber zurück bringt sie Gott zu dir, erhöhet mit Herrlichkeit, gleich einem Königsthrone" (c. 5—6.). „Denn Gott gebot, dafs alle hohen Berge und ewigen Hügel erniedrigt, und die Thäler ausgefüllt werden zu ebenem Boden, damit Israel sicher wandle durch die Herrlichkeit Gottes" (v. 7.). „Es geben aber auch die Wälder und alle wohlriechenden Bäume Israel Schatten auf Gottes Befehl" (v. 8.). „Denn Gott wird Israel leiten mit Fröhlichkeit im Lichte seiner Herrlichkeit, mit seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit" (v. 9.). Diese ganze Stelle erinnert zu deutlich an die ähnlichen Äufserungen beim Jesaias (c. 40, 3—4. 42, 16. 43, 19—20. 48, 21. 49, 10—11. 35, 7—8. 62, 10.), als dafs die Nachahmung verkannt werden könnte. Auch dafs Israel nie wieder aus seinem Lande vertrieben werden solle, wird erwähnt (Bar. 2, 35. vgl. Jes. 60, 18. 21.). Welche Wichtigkeit diese Weissagungen auch zur Zeit des Verf. noch hatten, haben wir beim Tobias gesehen; denn durch die Wendung, die dieser der Sache giebt, liefs sich auch noch zu dieser späteren Zeit die Erfüllung jener Verheifsungen erwarten. Als Bedingung der Rückkehr und des Heiles wird indessen auch vom Baruch die Sinnesänderung und Bekehrung des Herzens zu Gott recht stark hervorgehoben, und es hatte diefs für seine Zeit gewifs eine doppelt hohe Wichtigkeit, wie wir schon beim Tobias erwähnt haben (s. oben). Die Rettung des Volkes hing auch jetzt von Erfüllung dieser Bedingung ab. Zunächst wird dieselbe schon in den aus Moses angeführten Worten be-

zeichnet; denn es heifst c. 2, 30—31: „Sie werden aber in sich kehren in dem Lande ihrer Gefangenschaft und erkennen, dafs ich, der Herr, ihr Gott bin. Und ich will ihnen ein Herz und Ohren geben, die da hören;" und gleich darauf v. 33: „Und werden sich bekehren von ihrer Halsstarrigkeit und von ihren bösen Sitten. Denn sie werden gedenken des Schicksals ihrer Väter, welche vor dem Herrn sündigten." Als Folge dieser Bekehrung wird dann sogleich hinzugesetzt v. 34: „Dann will ich sie wiederbringen in das Land, das ich geschworen ihren Vätern" u. s. w. Als Vorbild für die aufrichtige, wahre Bekehrung aber setzt der Verf. das Bufsgebet hin, das er die Weggeführten in Babylon beten läfst (c. 3, 1—8.), und wonach auch die in Jerusalem Zurückgebliebenen sich, ohne dafs er es sagt, richten sollen, damit Gott die Rettung senden könne. Das redend eingeführte Jerusalem aber läfst der Verfasser also sprechen: „Seid getrost, Kinder! Rufet zu Gott (*βοήσατε πρὸς τὸν θεόν*), und er wird euch erlösen aus der Hand der Feinde" (c. 4, 21.); und noch bestimmter: „Doch seid getrost, Kinder, und rufet zu Gott! Denn euer wird gedacht werden von dem, der es verhänget" (c. 4, 27.). „Denn so wie euer Sinn gerichtet war auf Abfall von Gott, so bekehret euch zehnfach und suchet ihn" (*δεκαπλασιάσατε ἐπιστραφέντες ζητῆσαι αὐτόν*) (v. 28.).

2) Das äufsere Glück aber, das für Jerusalem verheifsen wird, erscheint auch beim Baruch als ewige Freude und Wonne (*χαρμοσύνη καὶ εὐφροσύνη εἰς τὸν αἰῶνα*, c. 4, 23. 29.), als grofse Herrlichkeit und Glanz des Ewigen (*δόξα μεγάλη καὶ λαμπρότης τοῦ αἰωνίου*, c. 4, 24.), als Herrlichkeit Gottes (*δόξα τοῦ θεοῦ*, c. 4, 37.), als Schmuck (*εὐπρέπεια*) der von Gott auf ewig verliehenen Herrlichkeit (c. 5, 1.), als Gewand des Heiles von Gott (*διπλοΐς τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνης*), als Krone der Herrlichkeit des Ewigen (*μίτρα τῆς δόξης τοῦ αἰωνίου*, v. 2.), als Glanz (*λαμπρότης*), der der ganzen Erde unter dem Him-

mel gezeigt wird (v. 3.); die Bewohner selbst aber bezeichnet d. Verf. als erhöhet mit Herrlichkeit, gleich einem Königsthrone (αἰρομένους μετὰ δόξης ὡς θρόνον βασιλείας, v. 6.). Wenn mit diesen Bezeichnungen aber auch unstreitig zunächst die äufsere Herrlichkeit des messianischen Jerusalems ausgedrückt ist, so liegt nichts desto weniger doch auch in den meisten dieser Ausdrücke zugleich die Bezeichnung geistigen Heiles, das Gott der Stadt und ihren Bewohnern schenken werde. Die δόξα τοῦ αἰωνίου, δικαιοσύνη παρὰ τοῦ θεοῦ, λαμπρότης τοῦ αἰωνίου weisen offenbar auch auf diesen Begriff hin, sofern gerade die Verehrung Jehova's in wahrer Frömmigkeit der Stadt ihren höchsten Glanz verleihen werde. Dafs diefs richtig, zeigen die Stellen, in denen Baruch ausdrücklich

3) von dem geistigen Heile, das über die Stadt kommen soll, spricht. Denn er sagt in der Anrede an Jerusalem: „Denn dein Name wird auf ewig von Gott genannt werden Friede der Gerechtigkeit (εἰρήνη δικαιοσύνης) und Ruhm der Gottseligkeit" (δόξα θεοσεβείας) (c. 5, 4.). Am Schlufs der ganzen Verheifsung aber heifst es: „Denn Gott wird Israel leiten mit Fröhlichkeit im Lichte seiner Herrlichkeit (τῷ φωτὶ τῆς δόξης αὐτοῦ), mit seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit" (σὺν ἐλεημοσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ) (c. 5, 9.). Nach diesen Stellen wird offenbar sowohl Tugend und Frömmigkeit, als verzeihende Gnade und Belohnung von Gott, namentlich Friede, innerer wie äufserer, dem Volke einst zu Theil werden. Es werden mithin nur Fromme und Gerechte das messianische Heil einst geniefsen. Von der Bekehrung fremder Völker, von der, wie schon oben erwähnt, nirgends ausdrücklich die Rede ist, findet sich nur eine schwache Andeutung in folgenden Worten: „Gott wird der ganzen Erde unter dem Himmel deinen Glanz (τὴν σὴν λαμπρότητα) zeigen" (c. 5, 3.). Ob nun die Bewohner der ganzen Erde als Bekehrte nach Jerusalem strömen und so den dortigen Glanz sehen werden, oder ob nur alle Bewohner der Erde, ohne dafs sie gerade bekehrt sind, Jerusalems Glanz anstaunen

und bewundern werden, ist nicht gesagt, auch nicht einmal angedeutet; indessen möchte nach der allgemeinen messianischen Hoffnung dennoch wohl das Erste hier gemeint sein. — Wir kommen hiernach auf den vierten Punkt. Es ist

4) das Strafgericht über die Feinde. Wir haben hier unsere oben ausgesprochene Bemerkung zu rechtfertigen. Es heifst zunächst: „Der Feind hat dich verfolgt, aber du wirst sein Verderben sehen in Kurzem und ihm auf den Nacken treten" (c. 4, 25.). Es ist hier nicht blofs von einer baldigen Befreiung von den Feinden, sondern von einer *ἀπώλεια* derselben, von einem *ἐπιβαίνειν ἐπὶ τραχήλους αὐτῶν* die Rede, was die völlige Unterjochung und Vernichtung derselben bezeichnet. Folgende Stelle aber drückt noch bestimmter des Verfassers Wunsch und Erwartung aus: „Elend" (*δείλαιοι*), heifst es, „werden sein, die dir (Jerusalem) Böses zugefügt und sich gefreuet haben über deinen Fall (c. 4, 31.); elend die Städte, welchen deine Kinder dienen mufsten; elend, die deine Söhne gefangen hielt (Babel) (v. 32.); denn wie sie sich gefreuet über deinen Fall und frohlockt über deinen Sturz, also wird sie (Babel) sich betrüben über ihre eigene Verwüstung" (*τῇ ἑαυτῆς ἐρημίᾳ*) (v. 33.). „Und ich will ein Ende machen ihrem Frohlocken über die Volksmenge und ihr Prahlen in Klage verwandeln" (v. 34.). „Denn Feuer wird über sie kommen vom Ewigen viele Tage lang, und sie wird von bösen Geistern (*ὑπὸ δαιμονίων*) bewohnt werden lange Zeit" (v. 35.). Verkennen wir zunächst auch hierin nicht die Nachahmung altprophetischer Drohung gegen Babel (vgl. Jes. 13, 19—22.), so ist doch gerade die Heftigkeit der Drohung, die hier nachgeahmt wird, das völlige Verwüsten und Zerstören durch Feuer, wie es uns scheint, durch die eben geübte Grausamkeit der Syrer mit motivirt. Was hier von Babel gesagt ist, konnte jeder Leser für sich auf die Syrer, als die gegenwärtigen Feinde, deuten, zumal unser Verfasser wohl nicht ohne Absicht überall den Namen Babel weggelassen

und also dem Leser um so mehr die Freiheit gelassen hat, sich gerade die Feinde dabei zu denken, die eben jetzt so grausam gegen Israel verfuhren.

Die Gründe übrigens, weſshalb auch beim Baruch von einem Messias selbst nirgends die Rede ist, scheinen uns durchaus dieselben, die wir bereits beim Tobias angeführt haben.

d) Kommen wir nun zu dem Buche der Weisheit Salomo's, so haben wir vor Allem darauf zu achten, daſs dieses Buch gleichsam der Repräsentant der jüdischen Religionsphilosophie zu Alexandrien ist. Im zweiten Jahrhundert vor Christo entstanden, zeigt es uns, wie die gebildeteren Juden zu Alexandrien sich theils mit platonischen Ideen, theils mit morgenländischen Philosophemen vom Ausfluſs aller Dinge aus Gott befreundet und vertraut gemacht und nun diese fremdländischen philosophischen Speculationen mit ihren jüdischen Religionsansichten verbunden und zu einem eigenthümlichen Ganzen, der Religion der Gebildeten unter den Juden, gestaltet hatten. Der eigenthümlich jüdischen Erwartung eines Messias und einer messianischen Zeit mochten diese, mit dem Schimmer und Glanz alexandrinischer Weisheit sich schmückenden Juden sich vielleicht schämen, und es ist schwer zu sagen, ob sie selbst diese Erwartung zum Theil aufgegeben hatten, oder nur nicht öffentlich davon zu reden wagten. In unserm Buche ist bei unbefangener Würdigung des Einzelnen keine Spur davon zu finden; denn was man dafür angesehen und so gedeutet hat, erscheint bei näherer Betrachtung durchaus fern von jeder messianischen Beziehung. Dahin gehört zunächst die Lehre von der Unsterblichkeit, wie wir sie im dritten bis fünften Capitel aufgefaſst und dargestellt finden. Die hier vorkommenden reineren Vorstellungen von dem künftigen Leben und der Vergeltung bei Gott nähern sich schon sehr der christlichen Unsterblichkeitslehre, unterscheiden sich jedoch von ihr noch immer wesentlich (s. m. Unsterblichkeitslehre, S. 15.). Was aber hier die Hauptsache ist, es stehen diese Ideen, welche die Frucht ernstlicher Beschäftigung mit alexandrinischer Philosophie sind, in gar keiner Beziehung zu irgend einer etwa erwarteten messia-

nischen Zeit. Nicht etwa bei der Ankunft des Messias, nicht etwa zur Zeit desselben soll diese herrliche Vergeltung für die Frommen und die furchtbare Strafe für die Gottlosen eintreten; nein, nach Allem, was der Verf. sagt, soll entweder gleich oder doch bald nach dem Tode diese Entscheidung des Schicksals bei Gott und durch Gott stattfinden (vgl. c. 3, 2—3. c. 4, 7. 10—11. 14—15. 18—20. c. 5, 1—5. 15.). Wohl denkt der Verfasser hier und da mitten in seiner Rede über die ewige Vergeltung auch an eine irdische, d. i. noch hier auf der Erde theils von Gott herbeizuführende, theils aus der Natur der Tugend und des Lasters folgende (c. 3, 8—9. 11. 15—17. 19. c. 4, 3—6.); allein von einem hier auf der Erde noch besonders eintretenden messianischen Strafgericht ist bei ihm nirgends eine Spur; denn auch c. 5, 17—23., welche Stelle man als Schilderung eines messianischen Strafgerichtes hat fassen wollen, enthält nichts, als eine dichterische Schilderung der Strafe, die Gott überhaupt über Böse schon hier auf Erden nach seiner Gerechtigkeit verhängt. Der Verfasser hält seine Darstellung überall durchaus allgemein, so dafs von der immer wiederkehrenden, von Gott bestimmten Vergeltung für alle Menschen theils hier, theils nach dem Tode die Rede ist.

Ebenso ist es mit der im Buche vorgetragenen Lehre von der göttlichen Weisheit (σοφία τοῦ θεοῦ). Diese erscheint hier nämlich als ein Ausflufs und Bild Gottes (c. 7, 25—26.), als ein Wesen, das bei der Schöpfung der Welt zugegen gewesen (c. 9, 9.), das, eingeweihet in Gottes Geheimnisse (c. 8, 4.), Künstlerin von Allem (c. 7, 22 ff.) und Beisitzerin des göttlichen Thrones (c. 9, 4.) sei, das Umgang mit Gott habe (c. 8, 3.), das vom Himmel herab, von Gott, komme (c. 9, 10. 17. 18.), sich nur mit der reinsten Seele vereinige und diese dann zur Freundin Gottes und zur Prophetin mache (c. 8, 27.), und das endlich dem Menschen zu jeder Kenntnifs und Tugend verhelfe (c. 8, 3—8.). Diese Darstellung der Weisheit nun ist in Verbindung gebracht mit dem, was schon in den Sprüchwörtern Salomonis von ihr gesagt worden, wo sie als Person redend eingeführt wird (c. 8, 4.) und von sich selbst erklärt, dafs sie von Gott,

als Anfang seines Handelns (רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ, eigentlich: als Anfang seines Werkes, vgl. Hiob 26, 14. 40, 19.), vor allen seinen Werken bereitet oder geschaffen worden (c. 8, 22—29.), dafs sie bei der Weltschöpfung als Künstlerin (אָמוֹן, eigentlich: als Kind, Zögling, was noch mehr zu den übrigen Prädicaten im Verse, auch in dem nächst folgenden, pafst) ihm zur Seite gestanden habe (c. 8, 30.) und die Menschen nun auf Erden zu ihrem Heile belehre (c. 8, 30—36.). Diese Gedanken aber hat auch Sirach aufgenommen, indem er erklärt, sie sei in Ewigkeit bei Gott (*μετ' αὐτοῦ ἐστιν εἰς τὸν αἰῶνα*, Sir. 1, 1.), sei von Allem zuerst geschaffen (*προτέρα πάντων ἔκτισται*, Sir. 1, 4.), sei auf alle Werke Gottes ausgegossen (*καὶ ἐξέχεεν αὐτὴν ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ*, Sir. 1, 7.), sei mitgetheilt allen, die Gott lieben (*καὶ ἐχορήγησεν αὐτὴν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*, Sir. 1, 8.); ja Sirach hat sie ebenfalls ganz wie in den Sprüchwörtern Salomo's personificirt und läfst sie von sich selbst sagen, sie sei aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen (*ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον*, Sir. 24, 3. (4.), sie sei vor der Zeit, von Anfang an geschaffen (*πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με*) und werde in Ewigkeit nicht aufhören (*καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω*, Sir. 24, 9. (14.), woran sich dann schliefst, dafs sie im jüdischen Gesetz und Gottesdienst niedergelegt sei und hierin eine bleibende Stätte gefunden habe (Sir. 24, 8—12. (13—16.), vgl. Baruch 3, 37—38.). Alle diese Gedanken und Aussprüche zusammen haben nun bekanntlich bei den späteren Juden, namentlich dem Alexandriner Philo, Veranlassung zu dem bestimmten Dogma vom göttlichen Verstande (*λόγος τοῦ ϑεοῦ*) gegeben, das der Evangelist Johannes benutzt, um den Gebildeteren und Gelehrteren unter Juden und Griechen die höhere, göttliche Natur des Erlösers begreiflich zu machen. Allein weder Salomo in seinen Sprüchen, noch Sirach, noch unser Verfasser hat mit jenen Äufserungen an den Messias gedacht, was nicht blofs der Zusammenhang, sondern auch das, was sie alle drei auch sonst noch von derselben Weisheit aussagen, unwiderleglich einem Jeden vor Augen legt, der alle jene Stellen unbefangen prüft. Für messianisch also können wir dieselben weder bei

dem einen, noch andern der genannten drei biblischen Schriftsteller halten; denn sie selbst haben sie dafür nicht ausgegeben und wollen sie also auch von Andern nicht dafür angesehen wissen. Was wir vom christlichen Standpunkte aus darin finden, ist eine andere Frage, und wir haben uns darüber schon früher mehrfach ausgesprochen.

Endlich ist noch eine Stelle zu erwähnen, in der man geradezu den Erlöser hat geschildert finden wollen, in der jedoch bei näherer Betrachtung unser Verfasser ebenfalls nicht im Entferntesten an den einstigen Messias gedacht hat. Nur die zufällige Ähnlichkeit der Ausdrücke, die er von dem Armen und Frommen auf Erden gebraucht, mit späteren Bezeichnungen der Person Christi hat Veranlassung geben oder auf den Gedanken führen können, der Messias sei hier gemeint. Die Stelle ist c. 2, 13—20., und der Zusammenhang klar dieser: Unser Verfasser läfst die Gottlosen von v. 1. an selbst sprechen (vgl. c. 1, 16.), wie sie nämlich von keiner Unsterblichkeit etwas wissen wollen (c. 2, 1—5.). Darauf nehmen sie sich vor, das Leben recht zu geniefsen (c. 2, 6—9.), und sprechen es in ihrer Gottlosigkeit offen aus, wie sie den armen Gerechten, d. i. den frommen und tugendhaften Verehrer Jehova's, unterdrücken und quälen wollen, da er ihnen hinderlich und beschwerlich sei, indem er ihrem Thun widerstrebe und ihnen Versündigungen gegen das Gesetz vorhalte (c. 2, 10—12.). In ihrer gottlosen Rede sprechen sie nun von dem frommen Verehrer Jehova's also weiter: „Er rühmt sich, Erkenntnifs Gottes zu haben, und nennt sich Kind des Herrn" (*παῖδα κυρίου*) v. 13. „Er ist uns lästig auch nur anzusehen; denn sein Leben ist unähnlich den andern, und abweichend seine Wege" (v. 15.). „Für Auswurf gelten wir ihm, und er meidet unsere Wege als Gräuel. Er preiset glücklich das Ende des Gerechten und prahlet mit Gott als seinem Vater" (*ἀλαζονεύεται πατέρα θεόν*) (v. 16.). „Lafst uns sehen, ob seine Reden wahr sind (*εἰ οἱ λόγοι αὐτοῦ ἀληθεῖς*), und lafst uns versuchen, was es für einen Ausgang mit ihm nehmen wird" (v. 17.).

„Denn wenn der Gerechte Gottes Sohn (*υἱὸς θεοῦ*) ist, so wird er ihm helfen und ihn erretten aus der Hand der Widersacher" (*ἐκ χειρὸς ἀνθεστηκότων*) (v. 18.). „Mit Schmach und Qual lafst uns ihn peinigen, damit wir seine Sanftmuth (*τὴν ἐπιείκειαν αὐτοῦ*) kennen lernen und seine Geduld (*τὴν ἀνεξικακίαν αὐτοῦ*) erproben!" (v. 19.) „Zu schändlichem Tode lafst uns ihn verdammen! denn Hülfe soll ihm ja werden (*ἔσται γὰρ αὐτοῦ ἐπισκοπή*) nach seinen Worten" (v. 20.). Hiermit endet die Rede der Gottlosen, und der Verfasser fährt wieder fort, von ihnen zu reden, indem er bezeugt, dafs sie irren und verblendet sind, und dafs es dennoch eine Unsterblichkeit der Seelen gebe (c. 2, 21—24.). Niemand wird hierbei verkennen, wie viel Ähnliches die Situation des hier bezeichneten Armen und Gerechten mit der des Erlösers, seinen Feinden gegenüber, hat; allein dafs der Verfasser selbst dabei keinen Gedanken an den Messias hatte, leuchtet dem Unbefangenen aus dem eben dargelegten Zusammenhange ein. Auf die wunderbare Leitung Gottes aber hinzuweisen, die den Verfasser hier gerade so und nicht anders reden läfst, wird von dem Standpunkte des christlichen Glaubens aus nicht blofs gestattet sein, sondern auch immerdar eine heilige Pflicht bleiben.

Haben wir nun aber im Buche der Weisheit, als dem Producte jüdisch-alexandrinischer Philosophie, keine Andeutung auf den Messias und seine Zeit entdecken können, so frägt es sich jetzt weiter, wie es damit in den später geschriebenen Büchern der Maccabäer steht.

e) Das erste Buch, das ursprünglich hebräisch geschrieben ist und einen palästinensischen Verfasser verräth, entstand nach vollendetem Befreiungskampfe der Juden gegen die Syrer; denn zuletzt weist der Verfasser noch auf das Leben und die Thaten des Johannes Hyrcanus (v. 135—107 v. Chr.) hin (c. 16, 23—24.), und schon dessen Vater Simon war 143 zum Hohenpriester und unabhängigen Fürsten von Judäa ernannt. Die Zeit der Drangsale durch die Syrer war also vorüber, man lebte ruhig unter eigenen Für-

sten, ja der Enkel jenes Simon, mit Namen Aristobul, nahm selbst die Königswürde wieder an. Diese Zeitumstände sind wohl zu erwägen, wenn man mit Ausnahme einer einzigen Stelle, wo der ewigen Dauer des davidischen Königsthrones gedacht wird (1 Macc. 2, 57.), im ganzen Buche keine einzige messianische Hoffnung der früheren Art ausgesprochen oder angedeutet findet. Sobald der Druck der Zeiten aufhörte, und man sich wieder wohl und sicher fühlte, hörte auch die Sehnsucht nach der messianischen Zeit auf, und die Hoffnung darauf trat im Allgemeinen in den Hintergrund zurück. Die Gründe, wefshalb man sie herbeiwünschte, waren nicht mehr vorhanden oder doch wenigstens nicht so dringend, um vor Allem in dieser Hoffnung Trost und Erhebung zu suchen. Darum finden wir denn auch in unserm Buche, so oft sich auch Gelegenheit dazu geboten hätte, die messianische Hoffnung früherer Zeiten gar nicht berührt. Denn die beiden Stellen, die man dafür angeführt hat, zeigen bei näherer Betrachtung, dafs der Verfasser auch hier nicht an den Messias gedacht haben kann. Die erste Stelle ist c. 4, 46., wo es heifst: „Und sie legten die Steine an einen schicklichen Ort auf dem Tempelberge, bis dafs ein Prophet käme, der darüber Antwort gäbe" (*μέχρι τοῦ παραγενηθῆναι προφήτην τοῦ ἀποκριθῆναι περὶ αὐτῶν*). Mit dem Propheten hat man hier den Erlöser bezeichnet gemeint; allein der Zusammenhang ist folgender. Bei der Wiedereinweihung des Tempels durch Judas Maccabäus ward der entweihete Brandopferaltar eingerissen, und die Steine vorläufig zurückgelegt, bis ein Prophet darüber befragt werden könne, was mit den Steinen zu machen sei (v. 43—46.), worauf man denn einen neuen Altar bauete (v. 47.). Es ist also von eigentlich messianischer Erwartung bei diesen Steinen gar nicht die Rede, zumal das Fehlen des Artikels vor *προφήτην* nicht an einen bestimmten Propheten, als welcher doch der Messias bezeichnet sein müfste, denken läfst. Die andere Stelle ist c. 14, 41., wo es in der Denkschrift, welche die Juden zu Ehren des Simon Maccabäus im Tempel aufhingen, und worin geschrieben stand, dafs sie aus Dankbarkeit den Simon

zum erblichen Fürsten und Hohenpriester ernannt hätten, also heifst: „Und dafs die Juden und die Priester beschlossen, dafs Simon Anführer und Hoherpriester sei auf ewig, bis ein glaubhafter Prophet aufstehen würde" (ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν). Auch hier, meint man, sei mit dem glaubhaften Propheten Christus bezeichnet; allein schon das Fehlen des Artikels zeigt auch hier, dafs der Verfasser nicht einen bestimmten Propheten, d. i. den Messias, im Sinne gehabt haben kann; er meint irgend einen Propheten, der glaubhaft sei und weitere Offenbarungen über das, was in Bezug auf die Regierung und Einrichtung des neuen Staates zu thun sei, geben werde. Will man dessenungeachtet unter dem προφήτης πιστός durchaus den Messias verstehen, so wäre jedenfalls das beachtungswerth, dafs derselbe hier nur als προφήτης und nicht, wie früher, als Herrscher oder Fürst, auch nicht als Hoherpriester oder Wiederhersteller des Staates erscheint.

Anders dagegen ist es mit der schon oben bezeichneten Stelle c. 2, 57., wo der alte, sterbende Mattathias in der Rede an seine Söhne (vgl. v. 49.), in der er sie zum Kampf für das väterliche Gesetz ermuntert und aus der jüdischen Geschichte viele Beispiele anführt, wie Frömmigkeit immer von Gott belohnt werde, also weiter spricht: „David ererbte durch seine Frömmigkeit den Thron des Königthums auf ewige Zeiten" (εἰς αἰῶνα αἰῶνος). Hier soll offenbar das Beispiel des David, dessen Frömmigkeit so herrlich belohnt worden, die Söhne zu gleicher Frömmigkeit bewegen und stärken, und es frägt sich nur, ob der sterbende Vater mit dem Königthum auf ewige Zeiten wirklich auf einen noch kommenden messianischen Herrscher aus David's Stamm hat hindeuten wollen, oder ob er den Söhnen damit habe die Hoffnung vorhalten wollen, Gott könne auch ihnen, wenn sie fromm wären, noch ein Königthum auf ewige Zeiten schenken. Diefs Letztere liegt bei dem Zweck der väterlichen Ermahnung nahe; allein wahrscheinlicher ist nichts desto weniger, dafs der sterbende Vater auch die Hoffnung seines ganzen Volkes auf einen Mes-

sias aus davidischer Familie theilte und mit dem ewigen Königthum des David auch auf die noch zu erfüllende Verheifsung, die dem David geworden, hindeutete, zumal weder er, noch seine Söhne an der wirklichen endlichen Erfüllung dieser Verheifsung zweifeln konnten. Ist diefs Letztere richtig, so zeigt sich als Kern der messianischen Hoffnung auch jetzt noch das ewige Königthum eines davidischen Herrschers. Die Ausmalung und Schilderung der glücklichen Zeit aber unter diesem Herrscher beschäftigt jetzt nicht mehr, wenigstens nicht in dem Grade wie früher, die Gemüther.

f) Im zweiten Buche der Maccabäer, das bekanntlich ein Product alexandrinischer Verschrobenheit des Geschmacks und unhistorischer Ausschmückung der wirklichen Geschichte der Maccabäer bis zum Jahre 162 v. Chr. ist, hat man vor Allem die beiden dem Buche vorgesetzten Briefe (c. 1—2, 18.), welche die ägyptischen Juden zur Tempelweihe auffordern sollen, wohl von dem übrigen Buche zu unterscheiden. Diefs letztere ist ein von einem alexandrinischen Juden verfafster Auszug eines gröfseren Werkes, das ebenfalls ein alexandrinischer Jude, Namens Jason von Cyrene (c. 2, 23.), geschrieben hatte. Dagegen sind die beiden vorangestellten Briefe von einem ganz anderen Verfasser und nur lose mit dem übrigen Buche (c. 2, 19.) verbunden (s. m. Einleitung §. 83, 2. u. 3. S. 259.). Fragen wir nun nach messianischen Äufserungen in dem Buche, so ist zunächst zu beachten, wo sie vorkommen, ob in jenen Briefen oder in dem eigentlichen Kern des Buches. Im letzteren finden wir nun, wie in der Weisheit Salomonis, die ebenfalls einen Alexandriner zum Verfasser hat, nichts von messianischer Hoffnung oder Verheifsung, ein abermaliger Beweis, wie die gebildeteren alexandrinischen Juden, wofür sowohl der Verfasser des benutzten Geschichtswerkes, als der Auszugschreiber, dessen Werk uns vorliegt, zu halten sind, mehr und mehr von der eigenthümlich messianischen Erwartung ihres Volkes entweder wirklich zurückgekommen waren, oder doch mit derselben hervorzutreten sich scheueten. Nur eine einzige Stelle im Bu-

che enthält noch etwas der Art; allein auch diefs ist nichts weiter, als die Idee einer ewigen Dauer des jüdischen Volkes, worin allerdings die Ansicht versteckt gefunden werden kann, dafs das jüdische Volk gerade wegen seiner hohen Bestimmung, seine Religion noch als Weltreligion zu verbreiten, von ewiger Dauer sein werde. Diese Ansicht stimmt auch vollkommen mit der Bildung überein, deren die alexandrinischen Juden sich rühmten, und wonach sie zwar über so manche engherzige Nationalerwartung ihrer Glaubensgenossen in Palästina sich hinwegsetzten, allein von der hohen Bedeutung ihrer väterlichen Religion doch noch immer überzeugt waren. Waren sie diefs aber, so mufsten sie auch die Erwartung, dafs dieselbe einst noch von allen Völkern der Erde als die wahre werde anerkannt und angenommen werden, auch wirklich noch theilen, so verschieden sie auch sonst über einzelne messianische Erwartungen ihres Volkes urtheilen mochten. Jene Stelle aber, welche diese Erwartung enthält, findet sich c. 14, 15., wo es von den Juden, als sie von Nikanor's Zug gehört hatten, heifst: „sie bestreueten sich mit Erde und flehten zu dem, der auf ewig sein Volk gestiftet (τὸν ἄχρι αἰῶνος συστήσαντα τὸν ἑαυτοῦ λαόν) und sich immer mit sichtbarer Hülfe seines Eigenthums (sc. des Volkes) angenommen." Mag nun diese Äufserung Zusatz des Epitomators oder Ausspruch des Jason von Cyrene sein, jedenfalls rührt sie doch von einem alexandrinischen Juden her und ist insofern von Bedeutung, als sie darthut, wie auch die Juden in Ägypten gegen Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. wenigstens nicht ganz die messianische Hoffnung ihres Volkes aufgegeben hatten. Anders dagegen verhält es sich mit jenen Briefen, die, wenn nicht wirklich von einem palästinensischen Juden, doch mehr im Geiste eines solchen geschrieben sind. Daher finden wir denn auch im zweiten dieser Briefe weit bestimmter einen Theil der alten messianischen Hoffnung ausgesprochen. Denn wie die palästinensischen Juden schon im Allgemeinen fester an der religiösen und nationalen Eigenthümlichkeit ihrer Väter hingen, so im Einzelnen auch an der messianischen Erwartung

derselben, und so finden wir denn c. 2, 18. folgende Äufserung: „Wir hoffen zu Gott, dafs er sich unser bald (ταχέως) erbarmen und uns versammeln wird (ἐπισυνάξει) aus allen Gegenden unter dem Himmel in das heilige Land (εἰς τὸν ἅγιον τόπον); denn er hat uns aus grofsem Übel (ἐκ μεγάλων κακῶν) errettet und den Tempel gereinigt." Hier ist also die Rückkehr aller Juden aus den verschiedensten Gegenden der Erde nach Palästina oder besser nach Jerusalem, denn das möchte ich hier vorzugsweise unter dem ἅγιος τόπος verstehen, von Neuem ausgesprochen, und die eben erhaltene Hülfe Gottes, durch die Judas Maccabäus Jerusalem erobert und den Tempel wieder geweihet hatte, ist als der Grund der neu erwachten Hoffnung angegeben. Mögen nun auch die Briefe das spätere Machwerk eines Juden sein, die hier ausgesprochene Hoffnung giebt wenigstens Zeugnifs, wie in Palästina weit mehr noch die Einzelnheiten der messianischen Hoffnung festgehalten wurden. Doch ist auch hier zu merken, was schon früher erwähnt worden, dafs weniger die Persönlichkeit des Messias, als das zur messianischen Zeit zu erwartende Glück und Heil noch Gegenstand der Hoffnung geblieben war.

g) Wenden wir uns endlich zu dem letzten alttestamentlichen Buche, in welchem eine messianische Hoffnung ausgesprochen ist, dem Buche Judith, so ist es zunächst fraglich, ob dasselbe im letzten Jahrhundert vor Christo oder kurz vor Eroberung Jerusalems durch die Römer, 70 nach Christo, oder endlich gar zur Zeit des Hadrian im zweiten jüdischen Kriege entstanden ist (s. meine Einleitung §. 77. S. 240.). Mag nun das Eine oder Andere der Fall sein, soviel ist gewifs, dafs das Buch Judith das jüngste aller alttestamentlichen Bücher ist und uns somit zur spätesten Zeit der jüdischen Geschichte einen Blick in die messianische Erwartung des Volkes thun läfst. In dem Lobliede der Judith nämlich (vgl. c. 16, 2.) heifst es c. 16, 17: „Wehe den Völkern, die aufstehen wider mein Volk! Der Herr, der Allmächtige, wird sie strafen am Tage des Gerichtes (ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως), indem

er Feuer und Würmer bringet über ihr Fleisch (δοῦναι πῦρ καὶ σκώληκας εἰς σάρκας αὐτῶν), dafs sie heulen im Schmerzgefühl in Ewigkeit" (καὶ κλαύσονται ἐν αἰσθήσει ἕως αἰῶνος). Hiernach ward auch in der spätesten Zeit, als wieder von Feinden dem Volke Gefahr, und zwar die gröfste Gefahr, drohete, von Neuem der Theil der alten messianischen Hoffnung hervorgehoben, wonach ein Gericht über die Feinde, und zwar hier auf Erden, stattfinden sollte, wobei die Feinde nicht blofs umgebracht, sondern selbst im Tode noch durch Feuer und Würmer gequält werden würden. Dafs das Volk dann, von Feinden befreit, einer schönern Zukunft entgegengehen werde, liegt hier mit angedeutet; denn das ist die natürliche Folge des hier Gesagten. Wohl wird diese glückliche Zeit hier nicht weiter ausgemalt; allein der Tag des Gerichtes, womit der Anfang der messianischen Zeit bezeichnet ist, und das Heulen in Ewigkeit, womit die ewige Dauer der Strafe und indirect auch der Glückseligkeit der von den Feinden Befreiten, also der Juden, ausgedrückt ist, geben hinreichend Zeugnifs, dafs die Erwartung auf die Erscheinung des messianischen Reiches wieder lebendig geworden war. Dafs man es aber auch jetzt noch hier auf der Erde erwartete, und oben ein Gerichtstag über Menschen auf Erden gemeint ist, zeigt die Drohung mit Feuer und Würmern, welche die Leichname hier nach dem Gerichte verzehren sollen. Merkwürdig aber bleibt hier selbst der Ausdruck ἡμέρα κρίσεως, der so häufig im N. T. gebraucht wird, und auf den der Sinn und Zusammenhang hier ein so helles Licht wirft, so wie auch die Wörter πῦρ und σκώληκας, die der Erlöser selbst gebraucht (Marc. 9, 44. 46. 48.), und die aus Jesaias c. 66, 24. entlehnt sind. Was nämlich hier von dem Schmerzgefühl an den Leichnamen gesagt wird, ist von Christus auf die Strafen in der Ewigkeit übertragen, so dafs, was hier eigentlich von den Leibern gemeint ist, von Christus bildlich auf die Seele und ihre ewigen Schmerzen angewandt wird (s. m. Unsterblichkeitslehre, S. 58.). Da nun das Buch ursprünglich hebräisch geschrieben und also einen Palästinenser zum Verfasser hat, so haben wir auch hier

wieder ein Zeugnifs, wie gerade in Palästina die messianische Hoffnung sich immerdar noch erhielt, ja zur Zeit der Drangsale unter den Römern wieder neues Leben gewonnen hatte. Hervorgehoben aus ihr finden wir aber gerade wieder das, was den meisten Trost in der Bedrängnifs durch Feinde enthielt.

§. 13.

Überblick über die gewonnenen Resultate.

Haben wir jetzt die Geschichte der messianischen Hoffnung, soweit sich dieselbe durch die alttestamentlichen Bücher hindurch verfolgen läfst, näher kennen gelernt, so möchte es dem Zwecke wohl entsprechen, die Resultate, die wir gefunden, noch ein Mal kurz zusammenzustellen, um so in einem Überblick die ganze Entwickelung, die jene Hoffnung gefunden, dem innern Auge vorzuführen. Während der Elohist, die ältere Quelle des Pentateuch, noch keine Spur einer messianischen Hoffnung enthält, findet sich die erste vorbereitende Idee einer solchen in dem Jehovisten, und zwar in der bei ihm vorkommenden fünffachen Verheifsung von einem Segen mit oder durch Abraham und seinen Samen für alle Völker der Erde. Wiewohl nun der Jehovist seine Erzählung erst zur Zeit des Samuel oder gar des Salomo niederschrieb, so ist doch unzweifelhaft, dafs auch er, gleich dem Elohisten, aus älteren Quellen, die zum Theil von Moses selbst herrührten, geschöpft hat, und es ist demnach nicht unwahrscheinlich, dafs jene Verheifsung aus den ältesten Zeiten, den Zeiten des Abraham selbst, stammt, wie sie zunächst durch Tradition sich erhalten und endlich durch die Schrift fixirt hat. Von der Zeit des Moses aber bis herab auf Salomo erhielt jene vorbereitende Idee im hebräischen Volke folgende weitere Entwickelung: 1) Von Israel aus wird sich die wahre Religion über alle Völker der Erde verbreiten. Jene, dem Abraham gegebene, Verheifsung wird also bereits bestimmter gefafst. Die Geschichte des Volkes zur Zeit der Richter, besonders aber

die David's, in Verbindung mit der dem israelitischen Volke eigenthümlichen, wahren Gotteserkenntnifs und der dabei gemachten Erfahrung führte immer entschiedener zu dieser Ansicht und Erwartung, mit der sich bald die Idee verband: 2) Der König Israels ist das von Gott dazu bestimmte Werkzeug. Die herrlichen Siege des David über heidnische Völker und seine eigene tiefe Gottesfurcht und Frömmigkeit liefsen das immer bestimmter hoffen. Doch das weitaussehende Werk der Völkerbekehrung verlangte ein fortgehendes Regiment, wie das des David; er selbst oder ihm gleiche Könige Israels mufsten das Werk fortsetzen und endlich vollenden. Darum die Idee: 3) Das Königshaus David's ist ein fortdauerndes, ein ewiges. Diese Fortdauer seines Geschlechtes auf dem Throne Israels ist aber für David zugleich der von Gott ihm verheifsene und verliehene Lohn für das, was er zu seiner Ehre bereits gethan, sowie überhaupt für seine Frömmigkeit. Diese Verbindung aber zwischen Frömmigkeit und schon auf Erden folgender Belohnung durch Glück und langes Leben, die der hebräischen Anschauung eigenthümlich ist, führte von selbst darauf, dafs, wenn die Verehrung des wahren Gottes überall verbreitet sei, und ein frommer König herrsche, auch irdisches Glück auf Erden verbreitet sein müsse. Darum die Idee: 4) Unter dem frommen Könige Israels wird Glück und Heil einst auf Erden wohnen. Es ist diefs theils unmittelbare Folge der gerechten und milden Regierung, theils aufserordentlicher Segen Gottes für die Frömmigkeit des Königs. — Alle diese Ideen nun finden sich theils noch in der Jehovasurkunde selbst, theils und zwar vorzugsweise in den zur Zeit des David und Salomo entstandenen Psalmen. Denn gerade die Regierungszeit der beiden genannten Könige legte durch ihre Persönlichkeit und den Glanz ihrer Regierung diese Ideen dem hebräischen Gemüth besonders nahe. Nach der davidisch-salomonischen Zeit nun, als die entstandenen beiden Reiche immer mehr zu sinken begannen, und ihr Untergang als unausbleibliche Strafe für Götzendienst, Sittenverderbnifs und falsche Staatskunst dem auf-

gethanen Seelenauge der Propheten immer bestimmter und gewisser erschien, entwickelte sich aus den bereits vorhandenen, oben angeführten Ideen, verbunden mit dem unerschütterlichen Glauben an die hohe Bestimmung des israelitischen Volkes und an die Wahrhaftigkeit, Gnade und Treue Gottes, der sein Volk nicht ewig verlassen könne und seine Verheifsungen nicht unerfüllt lassen werde, die bestimmt ausgeprägte, von den Propheten immer specieller ausgesprochene Hoffnung, welche wir vorzugsweise die messianische nennen. Es lassen sich aber fünf Hauptbestandtheile in derselben unterscheiden. 1) Das Volk Israel wird einst aus seiner Gefangenschaft bei fremden Völkern sicher wieder in seine Heimath zurückkehren. 2) Es wird dann eine überaus glückliche Zeit für den neuen, wiederhergestellten Staat folgen. 3) Auch das geistige Heil des Volkes wird überaus grofs sein, und die wahre Religion von allen Völkern der Erde angenommen werden. 4) Die Feinde des Volkes, auch die Gottlosen und Frevler im Volke selbst, werden zuvor schrecklich umkommen. 5) Ein Sprofs aus davidischem Stamme wird Gründer und Herrscher des neuen, herrlichen Reiches sein, und zwar auf ewig. Jeder dieser Theile der messianischen Hoffnung wird von den Propheten, je nach ihrer Individualität und ihren Zeitverhältnissen, immer weiter, specieller und glänzender entwickelt, bis gegen Ende des Exils vom Jesaias im zweiten Theile die schönsten und glühendsten Farben gewählt werden, um das messianische Heil dem in der Gefangenschaft schmachtenden Volke vor Augen zu malen. Nach dem Exile erbleichen zwar diese Farben, ja einzelne Theile der messianischen Hoffnung scheinen ganz aufgegeben; allein andere werden noch specieller und weiter entwickelt.

Achten wir jetzt näher auf den ersten jener fünf Haupttheile, so zeigt sich deutlich die allmähliche Erweiterung, Vervollständigung und Ausschmückung der einfachen Hoffnung auf Rückkehr in's Vaterland. Zuerst

wird vom Joel nur ganz allgemein die Rückkehr derer erwähnt, die als Kriegsgefangene oder Sclaven unter fremde Völker zerstreut worden. Amos dagegen verheifst schon bestimmt die Rückkehr der in die Gefangenschaft geführten Bürger des Reiches Israel. Beim Hoseas ist es schon die vereinigte Rückkehr Juda's und Israel's, und zwar aus Assyrien und Ägypten, die verkündet wird. Micha setzt zu den genannten Ländern schon Babylon hinzu und verheifst aufserdem noch eine zahlreiche Vermehrung des zurückgekehrten Volkes. Bei Jesaias aber heifst es, dafs aus allen vier Weltgegenden die Zerstreuten zurückkommen würden, und zwar auf einer von Gott durch Meer und Strom gebahnten Strafse. Sacharja (im zweiten Theile) läfst der Rückkehr schon eine Läuterung und Bekehrung der Weggeführten voraufgehen und verheifst eine so zahlreiche Vermehrung, dafs das Land sie nicht zu fassen vermöge. Nach Zephanja wird der Rückzug selbst mit allgemeinem Ruhme für die Zurückkehrenden gekrönt sein, da die fremden Völker selbst sie zurückführen und als eine Opfergabe Gott darbringen werden. Beim Jeremias wird die allgemeine Rückkehr schon bestimmt an die Bedingung der Bufse und Bekehrung geknüpft, und die Zeit selbst bis zur Rückkehr auf 70 Jahre bestimmt. Ezechiel läfst der Rückkehr erst die Vertilgung der Frevler im Volke selbst und die Ausgiefsung des göttlichen Geistes zur wahren Sinnesänderung und Bekehrung vorausgehen; die dann zurückkehrenden Frommen aber aus beiden Reichen, Juda und Israel, die hinfort nur Ein Reich bilden, bauen die zerstörten Städte wieder, sehen selbst ihr Vieh sich zahlreich vermehren und wohnen fortan sicher und vor jedem feindlichen Einfalle geschützt im Lande. Jesaias endlich im zweiten Theile schildert die Rückkehr selbst am Ausführlichsten und Herrlichsten. Nach ihm treten die bekehrten Sünder auf einer von Gott durch die Wüste gebahnten Strafse unter Frohlocken den Heimweg an; auf Gottes Ruf eilen die Geretteten aus allen Weltgegenden herbei, ja fremde Völker tragen sie selbst auf ihren Armen und auf ihren Schultern herzu, und Gott selbst zieht ihnen vorauf. Jerusalem und

der Tempel werden überaus glänzend wieder aufgebauet; das ganze Land wird ein Garten Gottes; weit über die Grenzen breitet sich das Volk aus; fremde Fürsten und Könige dienen ihm, und der Ruhm Israel's übertrifft den aller Nationen. — Nach dem Exile nun wird nur noch von Sacharja (I.) die Rückkehr der noch nicht Zurückgekehrten und die dann erst eintretende zahlreiche Wiederbevölkerung Jerusalems nebst hohem Lebensalter verheifsen.

Derselbe Fortschritt von allgemeiner zu immer bestimmterer und mehr in's Einzelne gehender Schilderung zeigt sich auch in dem zweiten Theil der messianischen Hoffnung, dem hohen äufseren Glück des neuen, wiederhergestellten Staates. Die Fruchtbarkeit des Landes nämlich, die dann eintreten soll, wird stufenweise immer specieller, ausführlicher und reizender geschildert. Dazu kommt nach und nach: die Sicherheit des Wohnens im Lande, der Sieg über alle Feinde, ein allgemeiner Friede, die grofse Wohlhabenheit des Landmannes, der Reichthum Aller, das Glück und die Freude in den Städten, die Eintracht sämmtlicher Bewohner, die Pracht und Herrlichkeit des neuen Jerusalems und des Tempels, die Dienstbarkeit fremder Völker, das hohe Lebensalter, ja die Auferstehung der bereits Verstorbenen und ihre Theilnahme an dem hohen Glück. Auch hierin ist die Schilderung des Jesaias im zweiten Theile am Ausführlichsten und Reizendsten. Er läfst selbst einen neuen Himmel und eine neue Erde von Gott geschaffen werden und selbst den Tod auf ewig dann vernichtet sein. Während aber die Schilderung dieser idealen Herrlichkeit stufenweise bis gegen Ende des Exils fortschreitet, haben die drei Propheten nach dem Exile, da die Wirklichkeit hinter der erwarteten Herrlichkeit so weit zurückblieb, nur noch mattere Nachklänge jener begeisterten Hoffnung, und nur beim Daniel wird später wieder die Todtenauferstehung erwähnt, aber schon ein Gericht damit in Verbindung gebracht, das die Guten von den Bösen scheidet und nur die ersteren Theil nehmen läfst an dem messianischen Glück.

Auch der dritte Theil der messianischen Hoffnung, das geistige Heil zur messianischen Zeit, zeigt

eine fortgehende Entwickelung zu immer klareren, bestimmteren Vorstellungen und enthält vorzugsweise die Elemente christlicher Wahrheit. Die Sündenvergebung, als Bedingung des messianischen Heiles, wird immer bestimmter verheifsen, die Ausgiefsung des heiligen Geistes zur Bewirkung der Reue und Umwandlung des Herzens, die über das ganze Volk sich erstreckende Gottesfurcht, Frömmigkeit und Tugend, der neue, ewige Bund Gottes mit dem Volke, das Wohnen Gottes in der Mitte desselben, die reinere, geistige Gottesverehrung, wobei selbst der Bundeslade nicht mehr gedacht werden wird, die Bekehrung fremder, ja aller Völker zu Gott, die Gleichstellung derselben vor Gott mit dem israelitischen Volke: das Alles sind Verheifsungen, die nach einander in immer gröfserer Ausführlichkeit und Erhabenheit auftreten, und selbst von den Propheten nach dem Exile wird Einzelnes der Hauptsache nach festgehalten, nämlich die Bekehrung aller Völker zu Gott bei Haggai und Sacharja und das Rufen zur Bufse bei Maleachi, der dazu den Boten Gottes, den Elias, dem grofsen Gerichtstage, mit dem das messianische Reich beginnt, erst vorangehen läfst. Beim Daniel aber wird die Bekehrung aller Nationen an das Ende der Tage, wo das Weltreich des Messias auf Erden beginnen soll, verlegt.

Achten wir nun auf den vierten Theil der messianischen Hoffnung, das Strafgericht Gottes an den Feinden, das die messianische Zeit gleichsam einleiten soll, so finden wir auch hier allmählichen Fortschritt. Von den furchtbaren Theophanien, in denen Gott selbst zur Vernichtung der Feinde erscheint, gehen die Propheten über zu dem Zwecke dieses göttlichen Strafgerichtes; es ist Bekehrung und Rettung des Überrestes, der Gottes Macht und Herrlichkeit dadurch erkennen werde. Nach der Strafe aber wird auch die Milde und Gnade Gottes als Mittel zur Bekehrung der Völker bezeichnet. Die Schilderung der schrecklichen Strafe selbst aber geht bei den Propheten zur Zeit des Exils in die feurigsten und furchtbarsten Drohungen des völligen Untergangs über, der beim Jesaias selbst schon als Untergang der ganzen Welt erscheint,

wobei auch die Frevler im jüdischen Volke selbst ihre Strafe und ihren Untergang finden. Diese Ausdehnung des Strafgerichtes aber auf die Bösen und Gottlosen im Volke selbst führt nach dem Exile bei Maleachi schon zu der grofsen Scheidung der Guten und Bösen im Volke, die Gott im Gericht kurz vor Beginn des messianischen Reiches hier auf Erden vornehmen werde, so dafs nur die Guten an dem dann folgenden messianischen Heil Antheil haben sollen. Ja diese Scheidung wird endlich von dem späteren Daniel selbst auf die Todten ausgedehnt, die dann zur messianischen Zeit aus der Erde hier auferstehen werden. Die hier vorliegenden Elemente der Lehre vom jüngsten Gericht treten somit klar vor Augen.

Der für uns wichtigste Theil der messianischen Hoffnung ist indessen unstreitig der fünfte, die Lehre vom Messias selbst. Dieselbe hat im Einzelnen folgende Entwickelung. Die Wiederherstellung des Reiches wird zuerst beim Amos an die Wiederaufrichtung des davidischen Königsthrones angeknüpft, und diese verheifsen. Von dieser Allgemeinheit der Hoffnung geht Hoseas einen Schritt weiter und verkündet einen bestimmten, persönlichen Herrscher des neuen Reiches, den er mit dem Namen David bezeichnet. Näher noch bezeichnet ihn Micha; denn er giebt nicht nur seinen Geburtsort, Bethlehem, an, sondern fügt schon als seine Eigenschaften hohe Herrscherkraft und Frömmigkeit hinzu. Genauer und ausführlicher aber schildert diese Eigenschaften schon Jesaias, der dem kommenden Herrscher wunderbare Weisheit, Heldenstärke, väterliche Fürsorge, Friedensliebe und Gerechtigkeit zuschreibt, zu denen dann später noch besonders Frömmigkeit kommt, die, wie alle andern Eigenschaften, von dem auf ihm ruhenden Geiste Gottes hergeleitet werden, so dafs in ihm die Tugenden der drei gröfsten Männer des hebräischen Volkes, des Samuel, David und Salomo, vereinigt erscheinen. Als eine neue Eigenschaft fügt endlich Sacharja (II.) noch die Sanftmuth hinzu, vermöge deren er durch die sanfte Gewalt seines Friedenswortes seine Herrschaft über die ganze Erde ausdehnen werde. Hierauf tritt etwa 100 Jahre

lang in der weiteren Entwickelung der Messiashoffnung ein Stillstand ein, indem die in dieser Zeit lebenden Propheten theils ganz davon schweigen, theils, wie Jeremias und Ezechiel, nur die früheren Weissagungen darüber wiederholen. Erst gegen Ende des Exils tritt darin wieder ein neuer, wesentlicher Fortschritt ein. An der Stelle des siegreichen, glänzenden Herrschers aus David's Stamm und auf David's Throne erscheint im zweiten Theil des Jesaias die bescheidene, schmucklose Gestalt des Knechtes Gottes, der, prophetenähnlich und vom Geiste Gottes erfüllt, im Sinne und Geiste Samuel's den gestürzten Staat wiederaufrichten, der Mittler eines neuen Bundes zwischen Gott und dem Volke werden, die wahre Religion lehren und verbreiten und für sein unschuldiges, an des Volkes Statt und für dessen Sünden übernommenes Leiden und Sterben reich von Gott belohnt und hochgeehrt werden soll. Nach dem Exile nun finden wir das Wesentliche dieser Idee mit der früheren zu Einer Vorstellung verschmolzen; denn beim Sacharja (I.) erscheint in dem zu hoffenden Retter die königliche Würde und davidische Abstammung mit der hohenpriesterlichen Würde und Wirksamkeit vereinigt, so dafs der Messias nun Beides, Hoherpriester und König, zugleich ist. Den letzten Fortschritt endlich in der Entwickelung der Messiasidee finden wir im Buche Daniel. Der Messias erscheint hier als in den Wolken kommender Regent des grofsen Weltreiches, das alle Nationen auf Erden umfafst und von ewiger Dauer ist, und mit dieser Idee einer höheren, himmlischen Abkunft, die hier dem Messias zugeschrieben wird, schliefst die Entwickelung der ganzen Messiasidee in den Büchern des A. T.

Denn wiewohl noch in den Psalmen und in den apokryphischen Büchern des A. T. viele messianische Stellen vorkommen, so dienen sie eines Theils doch nur zur Bestätigung dessen, was wir aus den Propheten bereits als Entwickelung der messianischen Hoffnung kennen gelernt haben, andern Theils aber enthalten sie nichts wesentlich Neues und lassen die Person des Messias meist ganz unberührt. Die Apokryphen namentlich enthalten in ihren messianischen

Stellen nur Rückblicke auf frühere messianische Weissagungen und schwache Versuche der Nachbildung, wie sie durch Zeit und Umstände hervorgerufen wurden. Nur das ist als merkwürdiger Umstand dabei hervorzuheben, dafs nur in den in Palästina entstandenen Apokryphen die messianische Hoffnung noch klar und entschieden auftritt, während in den von alexandrinischen Juden geschriebenen Apokryphen davon kaum noch die Rede ist, so dafs also hiernach das Fortleben der messianischen Hoffnung vorzugsweise unter den palästinensischen Juden Statt fand. Auch die Wendung, die namentlich der Verfasser des Tobias den früheren Weissagungen von dem herrlichen Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels giebt, dafs nämlich das nicht nach der Rückkehr aus dem Exile, sondern erst später, nach Erfüllung der Weltzeiten, d. i. zur Zeit der Maccabäer, geschehen werde, verdient noch besondere Beachtung, da sich hieraus die Deutung früherer Weissagungen zur späteren Zeit des Judenthums ergiebt, wie denn auch das Buch Daniel hinreichend Zeugnifs giebt, dafs selbst die Messiasidee in Palästina fortwährend festgehalten wurde, ja zur Zeit des Drucks durch die Syrer ihre letzte, bedeutungsvollste Entwickelung fand.

§. 14.

Anhang: Die messianischen Hoffnungen des Philo.

Nicht uninteressant und zugleich klares Zeugnifs ablegend für das wirkliche Vorhandensein des Kernes der messianischen Hoffnung auch unter den alexandrinischen Juden zu Christi Zeit ist, was Philo in einzelnen Stellen seiner Schriften darüber äufsert. In einer reichen Priesterfamilie etwa 25 bis 30 Jahre v. Christi Geburt zu Alexandrien geboren, suchte derselbe als unabhängiger Gelehrter, der sich viel mit platonischer Philosophie beschäftigte, diese mit der alttestamentlichen Lehre in möglichsten Einklang zu bringen. Wiewohl er des Althebräischen ganz unkundig war und sich nur der Septuaginta bediente, so war er doch mit der Lehre und dem Glauben seines Volkes vollkommen ver-

traut, und seine allegorisirende Auslegung des A. T. ist einzig seinem oben bezeichneten Zwecke zuzuschreiben. Wo dieser nicht störend dazwischen tritt, spricht er auch seine specifisch jüdische Glaubensansicht ungefärbt und entschieden aus. Gerade dieser Fall tritt nun auch bei seinen messianischen Ansichten und Hoffnungen ein; denn dieselben sind so rein jüdischen Ursprungs und jüdischer Natur, dafs seine platonische Philosophie dieselben eben nicht umformen oder auch nur färben konnte. Hier aber finden wir nun die oben in der Entwickelung der messianischen Hoffnung klar dargelegten und einzeln verfolgten Theile so augenscheinlich wieder, dafs wohl nicht der leiseste Zweifel bleiben kann, wie eben diese Theile immer das Wesentliche jener Hoffnung ausmachten und darum auch noch Jahrhunderte nach ihrer Entfaltung und Entwickelung, also hier zur Zeit Christi selbst, vom jüdischen Volke im Glauben festgehalten wurden. Was nämlich den ersten Theil, die Rückkehr in's Vaterland, betrifft, so äufsert darüber Philo (de execrat. p. 937 seqq.): „Denn wenn sie (die Juden) auch an den äufsersten Enden der Erde sind, dienend bei den sie als Gefangene hinwegführenden Feinden, so werden sie doch wie auf Ein Zeichen an Einem Tage befreiet werden." Und ferner: „Sobald aber die noch vor Kurzem in Griechenland und dem Barbarenlande, auf den Inseln und den Festländern Zerstreueten diese unerwartete Freiheit erlangt haben, eilen sie, auf Einen Antrieb sich erhebend, die Einen von diesem, die Andern von jenem Orte her, zu dem ihnen gezeigten Lande, geführt von einer göttlicheren, als einer natürlich menschlichen Erscheinung (ὄψεως), Andern unbemerkbar (ἀδήλου), den Geretteten allein aber sichtbar" (ἐμφανοῦς). Als Bedingung dieser glücklichen Rückkehr in's Vaterland giebt auch Philo eine allgemeine oder plötzliche Bekehrung, eine ἀϑρόα πρὸς ἀρετὴν μεταβολή, an, da diese den Unterdrückern oder Herren der Juden (δεσπόταις) Furcht oder Schrecken (κατάπληξιν) einjagen wer-

de, und dieselben sich scheuen würden (*αἰδεσθέντες*), über Bessere zu herrschen (*κρειττόνων ἄρχειν*). Der zweite Theil der messianischen Hoffnung aber, die glänzende Wiederherstellung des Staates, findet sich also beim Philo bezeichnet: „Wenn sie aber angelangt sind, werden die vor Kurzem entstandenen Trümmerhaufen wieder zu Städten aufgebauet (*πολισθήσονται πάλιν αἱ ἐρείπιοι γενόμεναι πρὸ μικροῦ*), und die Wüste wird bewohnt werden, und das unfruchtbare Land wird sich zur Fruchtbarkeit umwandeln, und das Glück (*αἱ εὐτυχίαι*) der Väter und Vorfahren wird nur für ein geringes Stück gehalten werden" (*βραχὺ μέρος εἶναι νομισθήσονται*). Und ferner (de praem. p. 924.): „Wahrlich auf ewig wird der Krieg nicht mehr in das Land der Frommen kommen, sondern er wird selbst zusammensinken (*καταῤῥυήσεται*) und sich an sich selbst aufreiben" (*συντριβήσεται πρὸς ἑαυτόν*). Selbst die ideale Hoffnung, die schon Jesaias aussprach (c. 11, 6—8.), daſs nämlich in der messianischen Zeit selbst die wilden Thiere ihre Natur ablegen und zahm und unschädlich werden würden, theilt Philo (de praem. p. 922.). Auch aus dem dritten Theile der messianischen Hoffnung, die das geistige Heil des Volkes betrifft, erwähnt er die Hauptsache, daſs nämlich Tugend und Frömmigkeit allgemein sein werde in jener goldenen Zeit; er bezeichnet das Volk, das daran Theil nimmt, mit dem Namen: die Gebesserten (*μετανενοηκότες*), die Frommen (*εὐσεβεῖς*, cf. de praem. p. 922 seqq.); ja, er deutet allegorisirend die Verheiſsung Jehova's, die Jacob im Traume empfing, daſs er nämlich das Land, worauf er ruhe, von Gott erhalten solle (1 Mos. 28, 13.), auf die Tugend (*ἀρετή*), die Gott ihm und seinem Samen geben wolle; denn er sagt zu dieser Stelle (De somn. I. p. 591.): „Deſshalb verhieſs er (Gott) auch, daſs er das Land ihm geben wolle, ich meine aber die Alles hervorbringende Tugend (*τὴν παμφορωτάτην ἀρετήν*), auf welcher ausruhend der Fromme schläft, indem das Leben der Sinne (*αἰσθήσεως*) schlummert, das der

Seele (ψυχῆς) aber wach ist." Was aber den vierten Theil der messianischen Hoffnung, die Strafe und den Untergang der Feinde, betrifft, so ist auch davon bei Philo die Rede; denn er sagt (de execrat. p. 937.): „Gott wird den Fluch (τὰς ἀράς) auf die Feinde (ἐχθρούς) der Gebesserten wenden (στρέψει), die über die Übelthaten des Volkes frohlockten" u. s. w. Und wenn er nun auch in Bezug auf den fünften Theil der messianischen Hoffnung, der den Messias selbst betrifft, nicht ausdrücklich einen solchen erwähnt, so ist doch das, was er über die Weissagung Bileam's von dem grofsen Könige Israels, der einst kommen werde, sagt, bedeutungsvoll genug, um auch Philo's Ansicht und Erwartung daraus ziemlich sicher zu errathen. Er sagt nämlich in Bezug auf jene Stelle (4 Mos. 24, 7.): „Denn es wird ein Mensch ausgehen (ἐξελεύσεται), sagt das Orakel, sowohl Heere anführend (στραταρχῶν), als Kriege führend (πολεμῶν), und wird grofse und volkreiche Nationen in seine Gewalt bringen" (χειρώσεται) (de praem. p. 924 seqq.). Hat nämlich Philo hierbei mit an den kommenden Messias seines Volkes gedacht, so ist klar, dafs auch er einen kriegerischen Herrscher in ihm erwartete und somit die zur Zeit Christi in Palästina allgemein herrschende Ansicht über das Werk des kommenden Retters der Nation theilte.

Da Josephus, im Jahre 37 n. Chr. zu Jerusalem geboren, in seinen Werken von der messianischen Hoffnung seines Volkes ganz schweigt*), vielleicht weil sein Verhältnifs zu den Römern, in Verbindung mit dem Schicksal seines Vaterlandes und Volkes, das er selbst erlebte, ihn abhielt, jetzt noch Hoffnungen auszusprechen, welche

*) Er erwähnt zwar im Bello Iud. VI, 5. eines χρησμός, der sich auch in den heiligen Schriften finde, nennt ihn aber ἀμφίβολος, zweideutig, und deutet ihn selbst auf den Vespasian; denn nachdem dieser in Palästina als Kaiser begrüfst worden und die römische Kaiserwürde wirklich erlangt hatte, so sieht er darin jenen χρησμός erfüllt, wonach um jene Zeit aus Judäa Jemand die Weltherrschaft bekommen sollte. Die hierin liegende Schmeichelei für den Vespasian wird Keiner verkennen.

ihm gefährlich werden oder doch durch die Ereignisse der Gegenwart als eitel und nichtig erscheinen konnten: so werden wir, um sichere Auskunft darüber zu erhalten, was für messianische Hoffnungen zu Christi Zeit in Palästina herrschten, auf die einzig sichere Quelle dafür, das Neue Testament, geführt, und es wird daher im Folgenden zunächst unsere Aufgabe sein, mit möglichster Genauigkeit und Sicherheit das festzustellen, was die Zeitgenossen des Erlösers, und somit auch seine Jünger, von dem Messias und seiner Zeit hofften und erwarteten. Diese Aufgabe aber fällt unzweifelhaft schon in den zweiten Theil unserer Untersuchung, und es mag hier nur noch die Bemerkung ihre Stelle finden, dafs an ein richtiges Auffassen der messianischen Hoffnungen unter den Juden zu Christi Zeit gar nicht zu denken ist, wenn man nicht die im A. T. vorliegende Entwickelung der ganzen messianischen Idee vor Augen hat. Wir werden daher bei der folgenden Untersuchung fast ununterbrochen zurückzuweisen haben auf das, was aus der bisherigen Untersuchung klar und entschieden als Resultat sich ergeben hat.

Die

Lehre des Neuen Testaments von der Person Christi.

§. 15.

Einleitung.

Das N. T., als die allein sichere Quelle für die Erkenntnifs der ganzen Persönlichkeit Christi, ist in neuerer Zeit auf doppelte Weise angegriffen worden, um seine Glaubwürdigkeit entweder ganz oder doch zum Theil zu zerstören und das Bild Christi, das aus ihm hervorleuchtet, nach eigener, vorgefafster Meinung umzugestalten oder ganz zu verwischen. Es ist daher vor Allem nöthig, den Standpunkt näher zu bezeichnen, von dem aus die nachfolgende Darstellung der Lehre von der Person Christi entstanden ist.

Da die Straufsische Ansicht über die Entstehung der Evangelien aus der absichtslos dichtenden Volkssage wohl als völlig beseitigt anzusehen ist, so verdient zunächst die Ansicht der jung-Tübingischen Schule, die mit so vielem Geschick und so grofser Gelehrsamkeit vorgetragen und vertheidigt wird, eine nähere Beachtung. Nach der Ansicht des Tübinger Theologen Baur in seiner „Kritischen Untersuchung über die vier Evangelien" S. 109. ist das erste kanonische Evangelium, also unser Matthäusevangelium, in seiner jetzigen Gestalt erst in der Zeit von 130—134 n. Chr. entstanden, später noch das des Lucas, das mittelbar aus jenem geflossen und nur durch Aufnahme judenchrist-

licher Erzählungsstücke erweitert sei; ein noch späterer Verfasser erst habe das Evangelium des Marcus aus jenen beiden Evangelien zusammengeschrieben, und ebenso sei das Johannesevangelium erst das spätere Machwerk eines am Ende des zweiten Jahrhunderts lebenden Christen. Wäre diese Ansicht gegründet, so wäre, wie Jeder leicht sieht, der geschichtliche Boden, auf dem wir noch immer im N. T. zu stehen glaubten, uns förmlich unter den Füfsen entrückt, und wir müfsten völlig darauf verzichten, je ein treues, geschichtliches Bild von der Person Christi zu gewinnen. Nun aber beruht jene Ansicht vorzugsweise auf zwei Factoren, die, zusammen wirkend, jenes Resultat erzeugt haben. Der eine ist die geschickte Beseitigung aller historischen Zeugnisse des Alterthums, die ein früheres Vorhandensein der Evangelien bezeugen. So lange aber diese, die Zeugnisse der ältesten patres, ja der unmittelbaren Schüler der Apostel, feststehen, so lange hilft keine Kunst und kein Scharfsinn, das frühere Vorhandensein und die Abfassung der Evangelien von den Aposteln und ihren unmittelbaren Schülern zu läugnen. Der Punkt, um den sich hier Alles dreht, ist die Gewifsheit und Glaubwürdigkeit jener Zeugnisse; denn nur durch äufsere Auctorität kann zunächst eine geschichtliche Thatsache festgestellt werden, und mit allen innern Gründen läfst sich zuletzt doch nicht umstofsen, was als geschichtliches Factum durch übereinstimmendes Zeugnifs glaubwürdiger Männer feststeht*). Nun aber ist aner-

*) Wie die Kritik, die es einmal darauf absieht, diese Zeugnisse der alten Kirchenväter zu verdächtigen, mit ihnen verfährt, davon giebt ein Recensent in Röhr's Predigerbibliothek 1847. Band 28. Heft 4. S. 711. ein interessantes, aber wahres Bild. „Entweder," sagt er, „wird die patristische Schrift, die ein Zeugnifs der Art enthält, selber verdächtigt, wie es Baur mit dem Briefe des Polycarpus an die Philipper gemacht hat, oder die Übereinstimmung (sc. mit Stellen des N. T.) wird für immer noch nicht vollständig genug erklärt, wie es Dr. Scharling thut (über die Pastoralbriefe, S. 33.), oder man findet in dem Ausspruche einen Gedanken, der wegen seiner allgemeinen Wahrheit sprüchwörtlich und defshalb Vielen geläufig gewesen sei, oder man behauptet, der apostolische Vater, hätte er den apo-

kannt, mit welchem kecken Muthwillen die Tübinger Schule über die gesammte altkirchliche Überlieferung leichtsinnig den Stab bricht und alle schriftstellerischen Erzeugnisse des urchristlichen Alterthums in das Prokrustesbett ihrer willkürlichen Kategorien einzwängt. Die Exegese mufs ihr dabei die wesentlichsten Dienste leisten; denn eben sie mufs beweisen, dafs in den neutestamentlichen Schriften schon eine Menge späterer Ansichten der Kirchenväter und ihrer Zeit vorkommen, und es ist somit die Exegese recht eigentlich der zweite Factor, auf den sich die historisch-kritische Ansicht jener Schule stützt. Nun aber ist gerade die Exegese unbestritten die schwächste Seite der Tübinger Schule;

stolischen Brief (oder das Evangel.) gekannt, müfste nothwendig noch ein Mehreres aus demselben angeführt haben, oder man drehet das Verhältnifs sogar um und läfst den angeblichen Pseudoapostel die Schriften des apostolischen Vaters benutzen. Wäre endlich die Übereinstimmung wörtlich, so würde die Kritik sagen, dieselbe sei unnatürlich, stimme mit der sonst üblichen Weise des christlichen Alterthums, zu citiren, nicht überein, die wörtliche Gleichheit verdächtige die ganze Sache u. s. w." — Man sieht daraus, mag ein Zeugnifs der alten patres sein, wie es will, die Kritik ist nie in Verlegenheit, es zu verdächtigen und so zu beseitigen. Sehr richtig sagt daher derselbe Recensent: „Die Seltenheit und Ungenauigkeit der neutestamentlichen Citate in den Schriften der apostolischen Väter ist eine ganz natürliche Erscheinung, und das Gegentheil davon würde sogar die Vermuthung eines absichtlichen Betruges rechtfertigen; denn einmal waren damals, als die patres apostolici lebten, die Schriften des neutestamentlichen Kanons noch nicht gesammelt, konnten daher den einzelnen Schriftstellern theilweise sehr leicht unbekannt bleiben oder waren ihnen wenigstens bei der Abfassung nicht zu Handen; sodann aber wurden die apostolischen Schriften in der frühesten Zeit keineswegs für γραφαὶ θεόπνευστοι angesehen, dafür galt allein das A. T., und endlich konnten die an einzelne Personen gerichteten apostolischen Briefe der Natur der Sache nach nicht so schnell Vielen bekannt werden, als die an ganze Gemeinden." Gerade die Art also, wie die apostolischen Väter einzelne Stellen der Evangelien und Episteln citiren, ist die allein natürliche und zeugt sicher von dem wirklichen Vorhandensein dieser Schriften zu ihrer Zeit.

denn um in ihr Ersprießliches zu leisten, fehlt vor Allem die nöthige Unbefangenheit. Mag sie sich nämlich dessen bewußt sein oder nicht, sie muß es von vornherein immer und überall auf einen Sinn absehen, wie er in das System ihrer willkürlichen Construction der christlichen Urgeschichte paßt, und nicht mit Unrecht sagt daher ein Recensent in dem Literaturblatt der allgem. Kirchenzeitung (No. 14. vom 1. Febr. 1850), sie habe namentlich in Erklärung des Johanneischen Evangeliums Thorheiten und Monstrositäten zu Tage gefördert, von denen es zweifelhaft sei, ob man sie auf Rechnung eines schadhaften Verstandes oder einer angeborenen muthwilligen und bösen Lust am Barocken und Abenteuerlichen zu setzen habe. So viel Aufsehen und Epoche daher auch in neuester Zeit die Leistungen der Tübinger Schule gemacht haben, uns haben sie nicht irre machen können in der festen Überzeugung, daß wir im N. T. auf wahrhaft geschichtlichem Boden stehen und also die Person Christi darin so treu und gewissenhaft geschildert finden, als seine unmittelbaren Jünger und deren Schüler sie nur zu schildern vermochten.

Ein anderer, dem Anscheine nach nicht völlig so radicaler Angriff auf die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften kommt von den Anhängern der rationalistischen Schule. Sie gestehen zwar meist die Abfassung der einzelnen Bücher des N. T. von den Aposteln und ihren Schülern zu, behalten sich aber vor, jede Erzählung und jeden Ausspruch darin, und somit auch alle Aussprüche Christi selbst, sobald sie ihrer einmal gefaßten Meinung von ihm nicht zusagen, als mißverstanden, halbgehört oder ausgeschmückt zu bezeichnen und auf diese Weise Alles bei Seite zu schieben, was ihre Ansicht von der Person Christi unangenehm stören oder gar als falsch erscheinen lassen könnte. Sie schieben auf Volksvorstellungen, Mangel an Bildung, Ungenauigkeit im Berichte, Vorliebe für's Wunderbare alle und jede ihnen unbequeme Äußerung und Nachricht in den evangelischen Berichten und bringen so eine Geschichte des Erlösers und eine Darstellung seiner Person heraus, die vorzugsweise auf geschichtlicher Wahrheit be-

ruhen soll, aber nichts desto weniger ein Product reiner Willkür ist. Diefs einzusehen, fällt ihnen aber um so schwerer, da sie meinen, sich dabei auf die allgemeinen Gesetze der Vernunft, eine genauere Kenntnifs der Natur und eine gründliche Bekanntschaft mit der ganzen Denk- und Anschauungsweise des Alterthums zu stützen. Allein schon die Thatsache, dafs Andere, welche doch dieselben Gesetze der Vernunft, dieselbe Kenntnifs der Natur, dieselbe Bekanntschaft mit dem Alterthume haben und es mit der Erforschung der geschichtlichen Wahrheit ebenso treu meinen, wie sie, doch auf ganz andere Resultate geführt sind, könnte sie darauf aufmerksam machen, wie es mit einer wirklich unbefangenen Betrachtung des geschichtlich Gegebenen bei ihnen steht, und wie Vieles bei ihnen auf Voraussetzungen und Behauptungen beruht, die, mindestens gesagt, unerwiesen sind, so sehr sie ihnen selbst auch als erwiesen erscheinen mögen. Wohl haben auch die Bücher des N. T. unbestritten eine menschliche Seite, da Menschen ihre Verfasser waren, die, wenn auch geleitet und erfüllt von dem göttlichen Geiste, doch als Menschen ihrer Zeit angehörten und aus ihren Lebensverhältnissen, ihrer Umgebung und der ganzen Denkweise ihrer Zeitgenossen Bildungselemente in sich aufgenommen hatten, und die Rücksicht darauf wird bei unbefangener Würdigung ihrer Schriften immer Statt finden müssen; allein das ist eine ganz andere Frage, ob man darauf Rücksicht nimmt, weil und insoweit es in der Natur der Sache liegt, oder ob man es in der Absicht thut, Alles in ihren Schriften, was Einem nicht gefällt und zu einer vorgefafsten Meinung nicht pafst, auf Rechnung eines mangelhaften menschlichen Bildungszustandes zu setzen. Bei letzterem Verfahren öffnet man der Willkür Thor und Thür und behandelt die evangelischen Berichte nicht als glaubwürdige historische Nachrichten, sondern macht aus ihnen, was Einem gut dünkt, bald das Eine weglassend oder umdeutend, bald das Andere hinzusetzend oder doch hinzudenkend, je nachdem es die rationalistische Anschauung bei dem Einen mehr, bei dem Andern weniger verlangt. Von diesem Verfahren uns frei zu

erhalten, wird in dem Folgenden unsere Hauptaufgabe sein. Wir erkennen in den evangelischen Nachrichten treue, wahrhaftige Zeugnisse an von dem, was der Herr wirklich erlebt, geredet und gethan hat, und selbst bei kleinen Verschiedenheiten in den Berichten über dieselbe Thatsache im Leben des Erlösers oder dieselbe Äufserung seines Mundes sehen wir den Kern und das Wesen der Sache immer wahr und treu berichtet; ja diese Verschiedenheiten selbst sind uns ein neues, nicht geringes Zeugnifs dafür, wie gewissenhaft und treu die Berichterstatter sich an die historische Wahrheit selbst zu halten suchten.

Halten wir aber also den historischen Boden des N. T. fest, und suchen wir so ein treues, wahrhaftiges Bild von der Person des Erlösers zu gewinnen, so werden wir um so mehr unterscheiden müssen, was Ansicht der Zeitgenossen und Jünger des Herrn von der Person des zu erwartenden Retters oder Messias war, und wie nach des Herrn eigenen Worten und Zeugnissen seine Person uns erscheint. Denn etwas Anderes ist es immer, so wir anders die gewissenhafte Treue der Berichterstatter über die Worte Jemandes voraussetzen, diesen nach seinen eigenen Worten und Erklärungen über sich selbst beurtheilen oder ihn erst nach den Gefühlen und Meinungen Anderer über ihn kennen lernen. Haben wir aber so ein treues Bild aus des Erlösers eigenen Worten von seinem wahren Wesen und seiner wirklichen Persönlichkeit gewonnen, dann erst werden wir weiter gehen können und fragen: Welchen Eindruck machte diese Persönlichkeit auf seine nächste Umgebung, und welches Bild von ihm gestaltete sich allmählich in den Herzen seiner Jünger? Und da die Individualität derselben offenkundig eine verschiedene war, so wird die Frage nicht zu umgehen sein: Wie erscheint die Person des Erlösers in dem Herzen und der Überzeugung jedes einzelnen Jüngers, von dem wir Schriften besitzen, in denen jene Überzeugung sich ausspricht? Hiernach nun wird sich unsere Untersuchung ganz von selbst in folgende Theile zerlegen und folgende Fragen nach einander zu beantworten haben: 1) Welche Ansichten von der Person des Mes-

sias herrschten zur Zeit Christi unter dem jüdischen Volke? 2) Wer war Christus nach seinen eigenen Worten und Erklärungen über sich selbst? 3) Was lehren die einzelnen Apostel und ihre Schüler über die Person Christi? 4) Welche Ansicht von der Person Christi findet sich im Hebräerbrief? 5) Welche Ansicht von ihm enthält die Offenbarung des Johannes? Gelingt es uns, überall hier das Richtige zu treffen, so möchte die Hauptaufgabe: Was lehrt das Neue Testament von der Person Christi? wohl als gelöst zu betrachten sein.

§. 16.

Die Messiashoffnung unter den Zeitgenossen Christi.

Es bedarf gewifs kaum der Erwähnung, von welcher Wichtigkeit gerade die genaue Kenntnifs der Vorstellungen ist, welche von dem Messias und dem messianischen Heil unter den Juden zur Zeit Christi verbreitet waren; denn der Herr selbst hat überall darauf Rücksicht zu nehmen, spricht, um verstanden zu werden, so oft in messianischen Bildern und Ausdrucksformen, wie sie damals unter den Juden allgemein bekannt und verbreitet waren, ja kleidet die ewige Wahrheit selbst, die er verkündet, so oft in die Hülle dieser zeitlichen Vorstellungsform, dafs ohne eine deutliche Unterscheidung dieser von dem wahren Sinn und Gehalt der Worte Jesu ein richtiges Verständnifs der letztern kaum zu erwarten steht. Dazu kommt, dafs die Jünger des Herrn von Jugend auf die volksthümlichen messianischen Vorstellungen ihrer Zeit so in sich aufgenommen und die Ansichten und Erwartungen ihres Volkes vom Messias so vollkommen zu den ihrigen gemacht hatten, dafs sie erst durch den Umgang mit dem Erlöser und später durch die Einwirkung des ihnen verliehenen Geistes allmählich zu der reinen Erkenntnifs der göttlichen Wahrheit geführt wurden. Die ganze Form ihres Denkens und Hoffens ist Anfangs so sehr die jüdisch-messianische ihrer Zeit, dafs auch ein Verständnifs ihrer Worte und Schriften erst

erreicht werden kann, wenn man die messianische Hoffnung genau kennt, die sie als frühere Juden theilten.

Die göttliche Weisheit aber hatte durch den Gang der Weltbegebenheiten und insbesondere durch das Schicksal des jüdischen Volkes die messianische Hoffnung unter demselben auf's Neue so geweckt, dafs ein kurzer Blick auf die politischen Ereignisse jener Zeit nothwendig voraufgehen mufs, um zu begreifen, wie die Erwartung der Ankunft des Messias gerade zu Christi Zeit auf's Höchste gespannt war. Seit dem Jahre 64 vor Christo hatten sich die Römer in die jüdischen Angelegenheiten gemischt. Der Streit der beiden Brüder aus maccabäischem Geschlecht, Hyrcanus II. und Aristobul II., gab dem Pompejus Veranlassung, den Letztern, der seinen Bruder der Herrschaft beraubt hatte, zu bekriegen, den Tempel im Jahre 63 an demselben Tage, an dem einst Nebukadnezar die Stadt erstürmt hatte, zu erobern und den Hyrcan als einen von nun an den Römern tributpflichtigen Fürsten und Hohenpriester der Juden wiedereinzusetzen. So war denn die Freiheit und Selbstständigkeit des jüdischen Volkes abermals verloren, und nach den traurigen Zwistigkeiten, gegenseitigen Verfolgungen und Kriegen der letzten Sprösslinge aus dem maccabäischen Geschlecht ward endlich durch die Gunst des Römers Antonius der Idumäer Herodes der Grofse im Jahre 37 v. Chr. in Rom zum Könige von Judäa ernannt und geweihet. Die diesem eigene, furchtbare Grausamkeit, die, mit Mifstrauen, Herrschsucht und schlauer Berechnung verbunden, um so gefährlicher war, machte ihn beim ganzen Volke tödtlich verhafst und erregte den Wunsch und die Sehnsucht nach einer besseren, glücklicheren Zeit um so mehr, als er selbst heidnische Gebräuche einzuführen suchte, ja in Jerusalem ein Schauspielhaus und Amphitheater bauen und Kampfspiele zu Ehren des Augustus einführen liefs. Auch die väterliche Religion schien so auf's Neue in Gefahr zu schweben, und die Sehnsucht nach dem längst verheifsenen Retter des Volkes mufste sich steigern, als die Abhängigkeit des ganzen Landes von den Römern im Jahre 6 nach Christo für den wichtigsten Theil von ganz Palästina, für die Pro-

vinz Judäa mit der Hauptstadt Jerusalem, in die unmittelbare Botmäſsigkeit der Römer überging. Denn der Ethnarch Herodes Archelaus, der diesen Theil Palästina's von seinem Vater als Erbe erhalten hatte, ward nach Gallien verwiesen, sein Land aber als römische Provinz zu Syrien geschlagen und nun unmittelbar von römischen Landpflegern verwaltet. So läſst sich denn begreifen, wie die Sehnsucht nach Erlösung von der heidnischen Obergewalt, das Zurückkommen auf die dem Volke eigenthümliche Erwartung eines Erlösers von heidnischem Drucke, die Hoffnung, daſs gerade jetzt die Zeit sei, wo der längst verheiſsene und erwartete Retter endlich erscheinen müsse, allgemein im Volke verbreitet war. Viel aber trug zur neuen Erregung und Nährung dieser Hoffnung im Volke die im zweiten Jahrhundert v. Christo entstandene Secte der Pharisäer bei. Sie hielt als die orthodoxe Parthei nicht nur streng an dem Glauben der Väter fest, sondern hatte selbst durch ihre תּוֹרָה שֶׁל פֶּה, d. i. eine angeblich von Moses an treu fortgepflanzte Tradition, die einzelnen Glaubenslehren, und unter diesen namentlich die Lehre vom Messias und dem messianischen Heil, noch weiter ausgebildet und entwickelt. Besonders war es der Prophet Daniel, an den sie die Weiterbildung ihrer messianischen Hoffnung angeknüpft hatten; denn sie erklärten nicht nur die vierte und letzte Weltmonarchie beim Daniel, auf die das messianische Reich folgen sollte, für das Römerreich (so auch noch als früherer Pharisäer der Geschichtschreiber Josephus, Arch. X, 10, 4. 11, 7.), sondern sie deuteten auch die im Daniel enthaltene Schilderung des Königs Antiochus IV. Epiphanes auf den schrecklichen Vorläufer des Messias (vergl. die Schilderung des Apostels Paulus, wie er sie als früherer Pharisäer im zweiten Thessalonicherbriefe c. 2. vom Antichrist giebt) und hatten namentlich die Lehren von der Auferstehung der Todten zur messianischen Zeit, von der Herrlichkeit des neuen Jerusalems, von dem Gericht, das der Messias über Menschen und böse Geister halten werde, im Anschluſs an Daniel c. 12. so erweitert und ausgemalt, daſs dem Volke in seiner messianischen Hoffnung ein reizendes

Bild von ihnen vorgehalten ward, das um so schriftgemäfser schien, als sie theils durch buchstäbliche, theils durch allegorische Auslegung des A. T. ihre Ansichten und Lehrmeinungen geschickt zu stützen und zu vertheidigen wufsten. Als die gelehrten Schriftkenner aber standen sie überhaupt schon in hohem Ansehen beim Volke, ihr Einflufs überwog den der Sadducäer und Essäer bei weitem; denn ihre strenge Beobachtung des Gesetzes verschaffte ihnen den Ruf gröfserer Frömmigkeit; und so ist es denn nicht zu verwundern, dafs gerade ihre Ansichten und Erwartungen vom Messias und der messianischen Zeit die weiteste Verbreitung im Volke gefunden hatten. Der Druck der Zeiten machte das Herz wieder empfänglicher für den Trost messianischer Hoffnung, und die von den Schriftgelehrten und Pharisäern gegebene Darstellung der messianischen Zeit und des messianischen Heiles fand so allgemeinen Glauben im Volke, dafs derselbe sich selbst weit über die Grenzen Palästina's verbreitete. Daher erwähnen denn selbst heidnische Geschichtschreiber diese Erscheinung als eine bedeutungsvolle Thatsache; denn Sueton sagt im Leben Vespasian's (c. 4.), dafs im ganzen Orient sich die Meinung verbreitet habe, es liege im Verhängnifs beschlossen, dafs zu jener Zeit von Judäa aus sich Jemand der ganzen Welt bemächtigen werde. Auch Tacitus erzählt in seiner Beschreibung des jüdischen Krieges und der Belagerung Jerusalems durch Titus, wie trotz der schrecklichen Gräuel bei der Belagerung die meisten Juden die Überzeugung getheilt hätten, dafs es in den alten Schriften der Priester stehe, wie gerade zu dieser Zeit der Orient mächtig werden, und die Herrschaft über die ganze Welt von Judäa ausgehen werde (hist. V. 13.). Josephus aber giebt als Haupttriebfeder des ganzen Krieges eine dunkle (oder vielmehr zweideutige, *ἀμφίβολος*) Weissagung (*χρησμός*) an, die in den heiligen Schriften sich finde (*εὑρημένος*), dafs nämlich um jene Zeit Jemand aus dem Lande der Juden über die ganze Welt herrschen werde (Bell. Iud. VI. 5.). Nehmen wir nun dazu die vielfachen früheren Empörungsversuche der Juden, die Josephus erwähnt (Bell. Iud. II. 13, 4. Arch. XX. 5, 1. 8, 6.), und die

in der Hoffnung auf Verwirklichung ihrer messianischen Erwartungen begonnen wurden*): so ist die Thatsache, wie gerade zu Christi Zeit die Hoffnung auf Erscheinung des Messias sich gesteigert hatte, schon durch diese historischen Zeugnisse hinreichend erwiesen. Doch dieselben erhalten noch durch das Zeugnifs des N. T. eine weit stärkere Bestätigung, und gerade darauf kommt es uns jetzt an, zu zeigen, was das N. T. über die messianische Hoffnung unter den Juden zu Christi Zeit lehrt.

I. Zunächst haben wir die Frage zu beantworten: **Lehrt wirklich das N. T., dafs zur Zeit Christi unter den Juden die Erscheinung des Messias und des messianischen Reiches allgemein erwartet wurde?** Als Antwort hierauf diene die nachfolgende Darlegung. Es werden im N. T. Menschen der verschiedensten Stände erwähnt, von denen es theils ausdrücklich heifst, dafs sie die Erscheinung des Messias erwarteten, theils Handlungen erzählt werden, aus denen diese Erwartung unzweifelhaft hervorgeht. Nicht blofs von dem alten Simeon zu Jerusalem heifst es, dafs er auf den Trost Israels wartete (*προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ*) (Luc. 2, 25.), ja dafs er noch vor seinem Tode den Christus des Herrn zu sehen hoffte (v. 26.), sondern auch von der alten Wittwe daselbst, der Hanna, wird gesagt, dafs sie redete von ihm (dem Herrn) zu Allen, welche auf Erlösung (*λύτρωσιν*) warteten in Jerusalem (Luc. 2, 38.). Auch Joseph von Arimathia, ein angesehener Rathsherr (*εὐσχήμων βουλευτής*), wartete, heifst es, ebenfalls (*καὶ αὐτός*) auf das Reich Gottes (*τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*) (Marc. 15, 43.). Schon in dem *καὶ αὐτός* hier liegt, dafs aufser ihm Viele darauf warteten. Pharisäer, Priester und Leviten (Joh. 1, 24. 19.) kommen, als sie von dem Täufer hören, um zu fragen, ob er der Christus sei oder doch der Vorläufer des Messias, Elias

*) Auch die Nachricht beim Sueton vom Kaiser Claudius mag hier angeführt werden, dafs dieser die Juden, *impulsore Chresto assidue tumultuantes*, aus Rom vertrieben habe (in vita Claud. c. 25.).

oder der erwartete Prophet (v. 20—21.). Zu der Taufe des Johannes selbst aber, welche auf die Ankunft des Messias vorbereitete, gingen hinaus, heifst es, das ganze jüdische Land und die Jerusalemiter und liefsen sich alle von ihm taufen (Marc. 1, 5. Matth. 3, 5.), auch viele der Pharisäer und Sadducäer (Matth. 3, 7.). Sie mufsten also doch alle die Erscheinung des Messias als ganz nahe bevorstehend ansehen; denn eben darum bereiteten sie sich durch die Taufe darauf vor. Es waren aber unter denen, die zu Johannes hinausgingen, Menschen aller Stände, auch Zöllner und Kriegsleute (Luc. 3, 12. 14.); darum heifst es, dafs das Volk in Erwartung war, und Alle in ihrem Herzen von Johannes dachten, ob er nicht der Christus sein möge (Luc. 3, 15.). Selbst die Samariter theilten diese Erwartung; denn die Samariterin, die mit dem Erlöser die Unterredung am Brunnen gehabt, eilt in die Stadt Sichar und ruft den Bewohnern der Stadt zu: „Kommet, sehet einen Menschen, der mir Alles, was ich gethan, gesagt hat! Dieser ist doch nicht etwa der Christus?" (Joh. 4, 29.). Diese Allgemeinheit der Erwartung aber war zugleich mit einer grofsen Sehnsucht verbunden. Man wartete in lebhafter Spannung und glaubte jeden Tag, dafs der Ersehnte kommen könne. Darum sagen die Juden zum Erlöser, als sie ihn im Tempel umringen: „Wie lange spannest du unsere Seele (τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις, eigentlich: erhebst du unsere Seele zu hoher Hoffnung)? Bist du der Christus, so sage es uns frei heraus!" Von den Jüngern aber heifst es, dafs sie wähneten (δοκεῖν αὐτούς), das Reich Gottes werde sogleich (παραχρῆμα) erscheinen (Luc. 19, 11.). Johannes der Täufer aber, von Ungeduld oder Zweifel getrieben, sendet zwei seiner Jünger zu Jesu und läfst fragen: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines Andern warten?" (Luc. 7, 19. Matth. 11, 2—3.). Wie grofs aber diese Sehnsucht nach der Erscheinung des Messias beim Volke geworden, zeigt vor Allem die Äufserung des Apostels Paulus: „Und nun stehe ich wegen der Hoffnung auf die an unsere Väter von

Gott geschehene Verheifsung vor Gericht, welche unser ganzes zwölfstämmiges Volk, Nacht und Tag angelegentlich betend, zu erlangen hofft." (Act. 26, 6–7.). Ebenso sagt er in Rom: „Um der Hoffnung Israels willen trage ich diese Kette." (Act. 28, 20.). Wie aber die Juden bei solcher Hoffnung zu Empörungen geneigt waren, zeigt nicht nur die spätere Geschichte derselben, sondern schon Gamaliel weist auf zwei frühere Empörer hin, den Theudas und Judas, welche zahlreiche Anhänger gefunden hätten (Act. 5, 36—37.). Ist es nun hiernach aufser Zweifel, dafs gerade zu Christi Zeit von den Juden der Messias erwartet wurde, so wird uns die Stelle Matth. 8, 29., wo zwei Besessene (bei Luc. c. 8, 27. u. Marc. 5, 2. ist es nur Einer) zu dem Erlöser sprechen: „Kommst du hierher, vor der Zeit (πρὸ καιροῦ) uns zu quälen?" nicht irre machen können, als sei erst später die Zeit des Messias und seines Reiches erwartet worden; denn jene Besessenen, die als Wahnsinnige sich mit den bösen Geistern identificiren, sprechen damit ihre Furcht aus, schon jetzt in den qualvollen Hades (vgl. Luc. 16, 23.) hinabgestürzt zu werden, d. i. schon früher die furchtbare Strafe zu erleiden, als der Messias das allgemeine Gericht über sie und alle bösen Geister halten werde.

II. War daher die Erwartung des Messias bei den Juden allgemein, und das Verlangen nach ihm brennend, so frägt sich nun weiter: Was erwartete man denn von ihm? Welches Werk sollte er vollbringen? Denn bevor wir von der Ansicht sprechen, welche man von der Person des Messias hegte, scheint es auch hier zweckmäfsiger, erst das Werk genau kennen zu lernen, zu dessen Ausführung er erwartet wurde; denn von diesem wird dann auch hier ein helleres Licht auf die Persönlichkeit fallen, die man sich unter dem Messias dachte. Gewöhnlich hält man blofs die Herstellung eines glänzenden irdischen Königreiches für die Erwartung der Juden von ihrem Messias, so dafs sie in ihm nur einen irdischen König erblickt hätten; allein nur eine oberflächliche Betrachtung kann dabei stehen bleiben; denn ein tieferes Eingehen wird zeigen, dafs von dem reichen Schatze altmessianischer

Hoffnung überall noch das Wesentliche festgehalten ward, ja in einzelnen Punkten die Erwartung noch weit über die alttestamentliche Hoffnung hinausging. Bei der nachfolgenden Darstellung wird man daher leicht finden, wie die Grundideen der altmessianischen Hoffnung, wie wir sie oben entwickelt haben, überall noch klar und bestimmt hervorleuchten, zugleich aber auch, was im Laufe der Zeit und namentlich durch die Wirksamkeit der Pharisäer hinzugethan war, um zu der Hoffnung zu gelangen, welche zu Christi Zeit die messianische war. Schon in dem Preis- und Dankgebet des alten Zacharias (Luc. 1, 67—79.) sieht man, wie in einem kurzen Abrifs, die früher aufgeführten, wesentlichen Theile der alten messianischen Hoffnung, wie sie auch jetzt noch die Grundlage der erweiterten Hoffnung bilden, ja wie der alte Zacharias selbst defshalb auf die Verkündigungen der alten Propheten zurückweist (v. 70.). Denn er erwartet bestimmt: 1) die Rettung des Volkes von seinen Feinden (*σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν*) und aus der Hand aller seiner Hasser (*ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς*) (v. 71.), so dafs es furchtlos, gerettet von seinen Feinden (*ἐκ χειρὸς τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν ῥυσθέντας*), Gott dienen werde (v. 74.). Dazu kommt: 2) er weist ausdrücklich auf den Segen Abraham's hin (v. 73.) und damit auf all das Glück, das dem Abraham und seinen Nachkommen und durch sie allen Völkern der Erde verheifsen worden, und das in äufserem wie innerem Glücke bestand (s. oben). 3) Er erwartet ganz bestimmt und besonders geistiges Heil; denn er spricht, dafs das Volk dann Gott dienen werde in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor seinem Angesicht sein Leben lang (v. 74—75.), und dafs dann Erkenntnifs des Heiles und Vergebung der Sünden dem Volke werde gegeben werden (v. 77.), ja dafs dann die, so im Dunkel und Todesschatten säfsen, würden erleuchtet oder beschienen werden (*ἐπιφᾶναι*) von dem Lichte oder Aufgange aus der Höhe (*ἀνατολὴ ἐξ ὕψους*), auf dafs ihre Füfse auf den Weg des Friedens (*εἰς ὁδὸν εἰρήνης*) gerichtet würden (v. 78—79.). 4) Er sieht in seinem Sohne, wie Maleachi verheifsen, den Vorboten

des Messias, der als Prophet des Höchsten vor dem Herrn vorhergehen und ihm den Weg bereiten werde (v. 76.), womit zugleich hingedeutet ist auf das grofse Gericht, dem nach Maleachi der Bote des Bundes voraufgehen soll. 5) Er erkennt in dem Messias endlich nicht nur einen Nachkommen des David; denn er sagt ausdrücklich, dafs der Gott Israels ein Horn der Rettung aufgerichtet im Hause David's, seines Knechtes (v. 69.), wobei er auf die prophetischen Aussprüche darüber hinweist (v. 70.); sondern er sieht nach Jes. 9, 1. in ihm auch ein Licht aus der Höhe (v. 78.), so dafs königliche Macht zugleich mit innerer, geistiger Hoheit angedeutet erscheint. Doch wir haben näher auf die ganze Erwartung, wie sie im N. T. vorliegt, einzugehen.

Man dachte sich nämlich als Werk des Messias unzweifelhaft: 1) **Herstellung eines grofsen israelitischen Reiches,** und die altprophetischen Verheifsungen eines mächtigen, königlichen Herrschers in dem Messias waren hierin streng festgehalten; doch nach dem Vorgange des Daniel (s. oben) ward die Natur dieses Reiches, wie wir weiter unten sehen werden, schon keineswegs mehr als rein irdisch gedacht. Schon die oben angeführten Äufserungen des alten Zacharias weisen hin auf die Befreiung des jüdischen Volkes von seinen Feinden, den Römern, welche man vom Messias erwartete. Auch die alte Prophetin Hanna redet von ihm zu Allen, welche auf Erlösung (*λύτρωσιν*) warteten in Jerusalem. Hier ist das Wort *λύτρωσις* unmöglich in dem späteren Sinne (Hebr. 9, 12.) oder gar in dem paulinischen Sinne von *ἀπολύτρωσις* (Eph. 1, 7. Röm. 3, 24. 1 Cor. 1, 30.) genommen; denn das war damals noch ein völlig unbekannter Gedanke, der erst nach dem Tode des Erlösers verstanden werden konnte. Ebenso sprechen die Emmauntischen Jünger nach dem Tode des Erlösers ihres Volkes Hoffnung vom Messias aus, wenn sie traurig sagen: „Wir aber hofften, er sei der, welcher Israel erlösen werde" (*ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ*) (Luc. 24, 21.). Die Apostel selbst aber hangen noch kurz vor der Himmelfahrt des Erlösers so fest an dieser Hoffnung ihres

Volkes, dafs sie den Herrn noch fragen: „Herr, bringest du in dieser Zeit das Reich an Israel wieder zurück?" (ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ;) (Act. 1, 6.). Hier zeigt das Verbum ἀποκαθιστάναι, wieder in den vorigen Stand bringen, wiederherstellen (vgl. Matth. 17, 11. Marc. 9, 12., wo es von dem Elias gesagt wird, der noch vor dem Messias die Wiederherstellung aller theokratischen Verhältnisse einleiten und vorbereiten soll) deutlich, dafs man wirklich die Wiederherstellung des Königreiches Israel allgemein vom Messias erwartete. Darauf sah man denn auch in dem Messias allgemein einen König, den König Israel's, den König der Juden, und selbst die Weisen des Morgenlandes fragen: „Wo ist der neugeborene König der Juden?" (Matth. 2, 2.) und verehren ihn als solchen (v. 11. προσεκύνησαν αὐτῷ); Herodes aber erschrickt (ἐταράχθη), als er von der Geburt desselben hört, und die Hohenpriester und Schriftgelehrten geben ausdrücklich aus Micha die Antwort, wonach der Messias ein Herrscher (ἡγούμενος) ist, der das Volk Israel weiden werde (Matth. 2, 6.). Aus derselben Idee eines weltlichen Herrschers aber geht auch das Anerbieten des Versuchers hervor, wonach er dem Erlöser alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigt und ihm geben will (Matth. 4, 8—9.), ja der Herr selbst nimmt von dieser Vorstellung das Bild her von dem Sitzen seiner Jünger auf zwölf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels (Matth. 19, 28.), und die Salome, die Mutter der Söhne Zebedäi, bittet für diese, dafs sie sitzen, einer zur Rechten und einer zur Linken des Herrn, in seinem Reiche (Matth. 20, 20—21., vgl. Marc. 10, 35., wo die Söhne selbst kommen und bitten). Auch der Streit der Jünger, wer unter ihnen der gröfsere sei (Luc. 22, 24.), weist auf diese Idee bei ihnen hin, wefshalb der Herr zu ihrer Zurechtweisung gerade auf den Unterschied weltlicher Herrschaft und seines Reiches aufmerksam macht (v. 25—27.). Bei dem Einzuge des Herrn in Jerusalem aber ehrt ihn das Volk, das den Messias in ihm erkennt, als König (Matth. 21,

8—9.), ja beim Lucas heifst der Zuruf des Volkes geradezu: „Gesegnet der König, der da kommt im Namen des Herrn!" (Luc. 19, 38.), beim Marcus aber: „Gesegnet das Reich (βασιλεία) unsers Vaters David, das da kommt im Namen des Herrn!" (Marc. 11, 10.). Beim Johannes endlich begrüfst ihn das Volk ausdrücklich als den König Israels (Joh. 12, 13.). Gerade bei dieser allgemeinen Ansicht von der Würde und dem Werke des Messias sieht man leicht, wie es den Feinden Jesu so überaus leicht ward, ihn wegen angemafster Königswürde anzuklagen (Matth. 27, 11., vgl. v. 17. Marc. 15, 2. 9. 12. Luc. 23, 2—3. Joh. 18, 33. 39.) und seine Verurtheilung beim Pilatus, freilich erst durch hinzugefügte Drohungen (Joh. 19, 12.), durchzusetzen. Auch der Spott der römischen Soldaten, die ihn als König der Juden verhöhnen (Matth. 27, 29. Marc. 15, 17—19. Joh. 19, 2—3., vgl. v. 14. 15.), die Verspottung vor dem Herodes Antipas, der ihn mit einem prächtigen Königsgewande bekleiden läfst (Luc. 23, 11.), der höhnende Zuruf an den Gekreuzigten von Seiten der Priester (Marc. 15, 31—32. Matth. 27, 41—42.), wie der römischen Soldaten (Luc. 23, 36—37.), als sei er ein König, die spöttische Überschrift endlich über dem Kreuze, die ihn als König der Juden bezeichnet (Joh. 19, 19.): das Alles sind Zeugnisse von der beim Volke gehegten Erwartung. Selbst das Verlangen der Hohenpriester, die Überschrift über dem Kreuze geändert zu sehen (Joh. 19, 21.), zeugt, dafs sie dadurch ihre eigene Erwartung verspottet fühlten; denn in ihrer blinden Wuth hatten sie bei der Anklage nicht bemerkt, dafs sie dadurch an ihrer eigenen theuersten Hoffnung zu Verräthern wurden, und hatten sich so gewissermafsen in ihrer eigenen Schlinge gefangen. Unter dem Messias also dachten sich die Juden zunächst unbestreitbar einen König, daher auch Nathanael, als er die Überzeugung gewinnt, Jesus sei der Messias, sogleich ausruft: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel!" (Joh. 1, 49.), und die Juden, als sie ebenfalls sich davon überzeugen, ihn sogleich ergreifen wollen, um ihn zum Könige zu machen (Joh. 6, 15.). So nur wird endlich auch die Rede des Engels an die Ma-

ria begreiflich; denn ganz nach der Erwartung der Juden spricht er von dem Verheiſsenen, daſs Gott, der Herr, ihm den Thron David's, seines Vaters, geben, und er König sein werde über das Haus Jacob's in alle Ewigkeit, und seines Königthums kein Ende sein werde (Luc. 1, 32—33.), sowie denn später auch Petrus vor jüdischen Zuhörern darauf hinweist, daſs Gott dem David mit einem Eide geschworen habe, aus der Frucht seiner Lenden Einen zu setzen auf seinen Thron (Act. 2, 30.).

Hier ist nun aber besonders ein Punkt hervorzuheben, der nur zu oft unbeachtet bleibt. Das Reich des Messias ward nämlich nicht als ein vergängliches gedacht. Schon bei Daniel fanden wir die Hoffnung ausgesprochen, daſs die Weltherrschaft der Juden eine ewige sein werde (s. oben), und diese Hoffnung ward durchaus festgehalten; denn nicht nur die oben vom Engel angeführte Rede weist darauf hin, sondern das Volk selbst, also nicht ein einzelner Israelit nur, antwortet nach Joh. 12, 34. dem Erlöser: Wir haben aus dem Gesetze gehöret, daſs der Christus ewiglich bleibet (*ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα*). Mit dem Gesetze bezeichneten die Juden hier offenbar das ganze A. T., wie häufig (Joh. 7, 49. 10, 34. 15, 25.), und dachten dabei vorzugsweise an Stellen wie Daniel 2, 44. 7, 13. 14. Ps. 110, 4. War aber der Christus ewiglich bleibend, so war auch nothwendig sein Reich als ein ewiges gedacht. Die ganze Entwickelung und Herrlichkeit in diesem Reiche wird uns erst weiter unten klar werden; hier aber müssen wir sogleich bemerken, daſs der Messias die Herrlichkeit des Volkes Israel herbeiführen (denn er selbst wird sein *εἰς δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ*) und ein Licht sein sollte zur Offenbarung für die Völker (*φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν*) (Luc. 2, 32.). Auch die Zurückführung und Vereinigung der in der Zerstreuung lebenden Kinder Gottes ward von ihm erwartet; denn darauf führt die Äuſserung des Johannes, daſs der Hohepriester, ohne es zu wissen, von dem Tode Christi geweissagt, der nicht nur für das Volk gestorben, sondern auch, „auf daſs

er die zerstreuten Kinder Gottes vereinigte" (τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν) (Joh. 11, 52.). Mag man nun auch, wie es das Wahrscheinlichere ist, unter τέκνα θεοῦ nicht Juden, sondern die zur Kindschaft Gottes qualificirten und bestimmten Heiden verstehen, die διεσκορπισμένα heifsen, sofern sie über den ganzen Erdkreis zerstreut lebten (s. Meyer's Commentar zum Johannes zu dieser Stelle): so folgt doch unfehlbar das daraus, dafs auch die in der Zerstreuung lebenden Israeliten, so sie wahre Israeliten und als solche Kinder Gottes waren, um so mehr an dieser Vereinigung, eigentlich Zusammenführung, Theil haben mufsten. Johannes aber nimmt diesen Gedanken unstreitig aus der messianischen Hoffnung seiner Zeit auf, wie denn schon die Ausdrücke selbst, die er wählt, dafür sprechen. Eben darauf führt auch das vom Erlöser selbst gewählte Bild, wenn er sagt: „Und sie werden kommen vom Aufgang und Untergang und von Norden und Süden und zu Tische liegen im Reiche Gottes" (Luc. 13, 29.); denn dafs diefs Bild, womit der Herr allerdings auf die Seligkeit im Himmel hinweist, aus der messianischen Vorstellungs- und Ausdrucksweise seiner Zeitgenossen entlehnt ist, wird Niemand läugnen. Sehen wir aber in dieser jüdischen Erwartung zu Christi Zeit offenbar noch die Spuren der früheren messianischen Hoffnung auf die Zurückführung und Versammlung aller in der Zerstreuung und Gefangenschaft lebenden Israeliten, so tritt uns die frühere Erwartung von dem äufsern Glück des Volkes zur messianischen Zeit nicht minder deutlich, nur mehr vergeistigt und veredelt, in der Erwartung einer Wiedergeburt oder Wiederherstellung aller Dinge vor Augen. Es ist diefs die παλιγγενεσία (Matth. 19, 28.) oder ἀποκατάστασις (Act. 3, 21.), und man dachte sich diese als die Neugestaltung des ganzen Universums zur ursprünglichen, vor dem Sündenfalle gewesenen Vollkommenheit, welche Neugestaltung eben der ankommende Messias bewirken werde. Es ist diefs die חִדּוּשׁ הָעוֹלָם, d. i. Erneuerung der Welt (s. Buxt. Lex. Talm. p. 712.), und Bertholdt in seiner Christologia Iudaeorum erklärt sie p. 214.

also: „*ut omnia, quae in rerum universitate continentur, inprimis autem hominum natura ac conditio in eum statum atque indolem longe praestantissimam refingantur, qua ante protoplastarum lapsum sparsamque ac disseminatam in omnes res creatas eius luem excelluerant.*" Dafs aber nicht blofs die paradiesische Unschuld der Menschen wiederkehren, sondern auch die leblose Natur und alle Thiere dann eine unvergängliche Schönheit und Herrlichkeit erlangen würden *), zeigt die Äufserung des Paulus, der als früherer Pharisäer diese Idee aufgenommen, als Christ sie aber veredelt und vergeistigt hat (s. meine Unsterblichkeitslehre, S. 161. und 122.). Er sagt nämlich, dafs das Harren der (ganzen) Schöpfung die Offenbarung der Kinder Gottes erwarte (Röm. 8, 19.). „Denn," heifst es weiter v. 20., „der Eitelkeit ward die Schöpfung unterworfen, nicht freiwillig, sondern um defs willen, der sie unterwarf, auf Hoffnung," v. 21: „dafs auch sie, die Schöpfung, wird befreiet werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit (und versetzt) in die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes." v. 22: „Denn wir wissen, dafs die ganze Schöpfung zusammen seufzt und in Wehen liegt bis jetzo." Es ist diefs offenbar dasselbe, was Petrus mit dem neuen Himmel und der neuen Erde bezeichnet (2 Petr. 3, 13.), denen er jedoch die Zerstörung der alten Welt durch Feuer voraufgehen läfst (v. 10. u. 12.). Diese Umgestaltung aber dachte man sich als ein Werk des Messias, das bei seiner Ankunft beginnen werde; denn nach den Worten des Erlösers Matth. 19, 28., wo er von seiner Wiederkunft, von dem ewigen Gericht und der Vergeltung, und zwar in messianischer Vorstellungsform, spricht, hat jene Neugestaltung bereits begonnen; man ist bei dem Gericht über die Todten schon mitten in dieser Umgestaltung des Weltalls begriffen; denn der Erlöser sagt bestimmt: ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, d. i. „bei der Umgestaltung, wenn der Menschensohn si-

*) S. Eisenmenger II. p. 369., wonach Sonne, Mond, Gewächse u. s. w. von idealischer Herrlichkeit sein sollen.

tzet auf dem Thron seiner Herrlichkeit." Ebenso verbindet Petrus die von ihm erwähnte *ἀποκατάστασις πάντων*, d. i. aller Dinge, unmittelbar mit der Ankunft Christi; denn er sagt, dafs der Himmel ihn habe aufnehmen müssen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge, wovon Gott geredet durch den Mund aller seiner heiligen Propheten von Altershrer (Act. 3, 21.). Daraus erhellt zugleich, wie man die alten Propheten, namentlich Jes. 66, 22., von dieser *ἀποκατάστασις* damals allgemein verstand und auslegte. Welche Dinge nun aber weiter in dieser Paliggenesie erwartet wurden, davon wird weiter unten die Rede sein; nur so viel wird schon aus dem Bisherigen klar geworden sein, wie das Reich des Messias keineswegs als ein blofs irdisches und vergängliches angesehen wurde, und wie daher die Ausdrücke dafür, *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* oder *τοῦ Χριστοῦ* (Matth. 20, 21. Marc. 1, 14. u. s. w.), *ἡ βασιλεία τοῦ οὐρανοῦ* oder *τῶν οὐρανῶν* (Matth. 3, 2. 5, 3. u. s. w.) oder auch blofs *ἡ βασιλεία* (Matth. 8, 12.), nach Art des Hebräischen מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם oder מַלְכוּת הָאֱלֹהִים gebildet *), eine weit tiefere Bedeutung haben und ein Reich, das von allen irdischen wesentlich verschieden ist, bezeichnen, zumal der Messias in diesem ewigen Reiche zugleich auch als der *ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς* (vgl. Apoc. 1, 5.) angesehen ward.

Doch wir kommen jetzt zu einer andern Erwartung, die man von dem Messias hegte; es ist diefs 2) **die Vollbringung eines grofsen geistigen Werkes**, das man bestimmt von ihm hoffte. Zunächst nämlich erwartete man

*) Der Ausdruck מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם wird bei den Rabbinen keineswegs von dem messianischen Reiche gebraucht, sondern von der besondern Regierung und dem besondern Schutze Jehova's für sein Volk, und kommt zuerst in Targum zu Micha 4, 7. vor. Der griechische Ausdruck aber, *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, kommt in den Apokryphen des A. T. nur ein einziges Mal vor, Weisheit Salom. 10, 10., wo er von Jacob gebraucht wird, dem die Weisheit auf seiner Flucht vor seinem Bruder das Reich Gottes zeigte, d. i. die Engel, die er im Traume auf der Himmelsleiter auf- und absteigen sah. Sonst kommt der Ausdruck nur im N. T. vor.

von ihm auch a) die **Wiederherstellung und Verbesserung der Religion.** Zwar sollte er die Satzungen des Moses nicht ändern (Act. 6, 14.), weſshalb auch später gerade die gläubig gewordenen Pharisäer auf dem Apostelconcil zu Jerusalem vor Allem darauf dringen, den Heiden die mosaischen Satzungen vorzuschreiben (Act. 15, 5.); allein man hoffte Vervollständigung des Gesetzes, Reinigung und Veredlung desselben durch ihn. Darum erklärt der Erlöser auch selbst ganz bestimmt, daſs er nicht gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17.), wo das πληρῶσαι jedenfalls auch *supplere*, vollkommen machen, bezeichnet, da der Herr v. 21. durch die That zeigt, wie er selbst das πληρῶσαι versteht. Denn durch die hier gebrauchten Worte, die häufig wiederkehren (v. 27—28. 31—32. 33—34. 38—39. 43—44.), nämlich: Ihr habt gehört, daſs zu den Alten gesagt ist — ich aber sage euch, zeigt der Herr, wie er auch diese Erwartung des Volkes, daſs der Messias das Gesetz vervollkommnen werde, erfüllt. Daſs er aber überhaupt über die Religion auch neue Aufschlüsse geben sollte, geht aus den Worten der Samariterin hervor, welche auf des Erlösers Worte von der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit antwortet: „Ich weiſs, daſs der Messias kommt, der sogenannte Christus; wenn selbiger gekommen ist, wird er uns Alles verkündigen" (Joh. 4, 25.); wie denn überhaupt die Samariter in dem Messias vorzugsweise nur einen Propheten erwarteten (vgl. Joh. 4, 39., vgl. v. 42. S. Gesenius de Samaritanorum theologia p. 41. und carmina Samaritana p. 75.) *). Aber auch die Juden erwarteten in ihm einen im prophetischen Geiste wirkenden Lehrer und Verbesserer des Gesetzes und nennen ihn deſshalb oft geradezu einen Propheten oder κατ' ἐξοχὴν den Propheten. So heiſst es: „Da nun die Menschen das Zei-

*) Daher denn auch das samaritische Weib, die den Herrn für einen Propheten hält, denn sie sagt: „Herr, ich sehe, daſs du ein Prophet bist" (v. 19.), zu ihren Landsleuten spricht: „Kommt, sehet einen Menschen, der mir Alles, was ich gethan, gesagt hat! Dieser ist doch nicht etwa der Christus?"

chen sahen, das Jesus gethan, sprachen sie: Das ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll" (Joh. 6, 14.), und dafs sie damit wirklich den Messias meinten, geht aus dem folgenden Verse hervor, wonach sie ihn ergreifen und zum Könige machen wollen. Ebenso werden Act. 7, 37. die Worte des Moses (5 Mos. 18, 15. 18.) von einem Propheten, den Gott erwecken werde, bestimmt auf Christus bezogen, woraus doch erhellt, dafs man sich unter dem Messias, auf den jene Worte auch von den Juden selbst gedeutet wurden, zugleich auch einen Propheten dachte. Auch die Emmauntischen Jünger erklären den Gekreuzigten für einen Propheten, mächtig in Wort und That, vor Gott und allem Volke, und sagen darauf, dafs sie gehofft hätten, er werde Israel erlösen. So ward denn augenscheinlich auch von ihnen Prophet und König in derselben Person vereinigt gedacht. Die Jünger aber, die doch von der Messianität Jesu am Tiefsten überzeugt waren, nennen ihn wiederholt ihren Lehrer, Meister, Rabbi (Matth. 23, 8. 26, 25. 49. Marc. 9, 5. 11, 21. Joh. 1, 49. 3, 26. 4, 31. 9, 2.), erkennen also in dem Lehrgeschäft Christi und seiner messianischen Würde nicht nur nichts Widersprechendes, sondern etwas durchaus Angemessenes und ihren Erwartungen Entsprechendes. Zugleich aher erwartete man vom Messias **b) die Bekehrung aller Völker**, eine Erwartung, die ebenfalls aus den altmessianischen Verheifsungen festgehalten ward. Denn Luc. 2, 32. wird er von Simeon ein Licht zur Offenbarung für die Völker (*εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν*) genannt, das Gott bereitet habe im Angesichte aller Völker (*κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν*, v. 31.) und Luc. 1, 79. werden mit den in Finsternifs und Todesschatten Sitzenden, denen das Licht aus der Höhe leuchten soll (*ἐπιφᾶναι*), jedenfalls, wenn nicht heidnische Völker allein, doch diese mitgemeint; wefshalb auch Paulus vor dem Könige Agrippa auf das Zeugnifs der Propheten hinweist, dafs der Christus, zuerst von den Todten auferstanden, Licht verkünden werde dem Volke und den Heiden (Act. 26, 23.); die Samariter aber nennen den Er-

löser, als sie ihn für den Christus erkannt haben, sogleich auch ausdrücklich den Heiland der Welt (Joh. 4, 42., vgl. Joh. 11, 52.). Mit jener Erwartung aber verband sich c) die der Sittenreinigung im Volke Israel selbst. Denn darauf weist die Verkündigung des Täufers hin, dafs der nach ihm Kommende mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen werde (Matth. 3, 11.), da gerade Feuer als besonders kräftiges Mittel der Reinigung angesehen ward, und der heilige Geist auf die Gesinnung hinweist, die geheiligt werden sollte. Diese sittliche Reinigung aber ward verbunden gedacht mit der Ausscheidung der sittlich Verworfenen und Bösen; denn der Täufer setzt hinzu, dafs der nach ihm Kommende seine Tenne reinigen werde (*διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ*), die Spreu aber verbrennen mit unauslöschlichem Feuer (v. 12.). Zacharias aber sieht beim Lucas mit als Zweck der Erscheinung des Messias an, dafs das Volk furchtlos Gott diene in Heiligkeit und Gerechtigkeit (Luc. 1, 74—75.), und dafs seine Füfse gerichtet würden auf den Weg des Heiles (*εἰρήνης*) (v. 79.). Dazu aber war zunächst Tilgung der früher begangenen Sünden nöthig; daher d) auch Bewirkung der Sündenvergebung vom Messias erwartet wurde. Beim Matthäus spricht der Engel im Traume zu Joseph von dem Kinde, dafs es sein Volk retten werde von seinen Sünden (Matth. 1, 21.), womit Joseph sogleich die Bestimmung des Kindes zum Messias erkennt. Der Priester Zacharias aber erkennt als die Bestimmung des Messias, dem sein Sohn vorangehen werde, dafs er Erkenntnifs des Heiles gebe seinem Volke in Vergebung der Sünden (*ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν*) (Luc. 1, 77.). Dafs aber diese Sündenvergebung durch den Tod des Messias erfolgen werde, war jedenfalls nicht Überzeugung des Volkes; denn sonst hätte der Tod Christi den Juden nicht überall ein solches *σκάνδαλον* (1 Cor. 1, 23.) sein können; auch war bei den Jüngern, die nach Emmaus gingen, mit dem Tode Christi ihre Hoffnung, er sei der Messias, völlig verschwunden (Luc. 24, 20.). Die Überzeugung endlich beim Volke, dafs

der Messias ewiglich bleibe (Joh. 12, 34.), stimmte ebenfalls nicht zu einem solchen Glauben. Ebenso wenig jedoch glaubte man, der Messias selbst werde die Sünden vergeben können; denn man hält das, als es Christus thut, für Gotteslästerung (Matth. 9, 3.). Die Mehrzahl des Volkes glaubte daher wahrscheinlich, dafs der Messias vermöge seines hohen Amtes durch irgend ein Opfer, das er gleich dem Hohenpriester darbringen werde, die Sünden des Volkes tilgen und so Vergebung derselben bewirken werde; denn von der Versöhnung Gottes durch blofse Fürbitte findet sich ebenfalls noch keine Spur; die Vergebung aber allein durch sittliche Besserung zu bewirken, mufste dem an Opfer gewöhnten Israeliten noch viel ferner liegen. Bestimmter dagegen erfahren wir aus der Erklärung Johannis des Täufers, wie er selbst und gewifs noch mancher Einzelne im Volke sich die Bewirkung dieser Sündenvergebung von Seiten des Messias dachte; denn dafs die Überzeugung des Johannes allgemeiner Volksglaube war, wird durch nichts bestätigt. Johannes nämlich spricht, als er Jesum kommen sieht: „Siehe, das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt!" (Joh. 1, 29.) und am folgenden Tage ruft er, als er ihn abermals sieht, seinen zwei neben ihm stehenden Jüngern abermals zu: „Siehe, das Lamm Gottes!" (v. 36.) Man hat diese Worte des Täufers so zu erklären gesucht, als habe er entweder besondere Aufschlüsse von Jesu oder besondere Offenbarungen von Gott über den Zweck des Todes Jesu erhalten; allein schon die eine Erwägung, dafs der Erlöser selbst ihm jede Einsicht in das Reich Gottes abspricht (Matth. 11, 11. Luc. 7, 28.), kann eine solche Deutung nicht zulassen. Vielmehr schwebten hier dem Johannes jedenfalls Stellen wie Ps. 22. und besonders Jes. 53. vor, wie denn selbst die Ausdrücke ἀμνός und αἴρων τὴν ἁμαρτίαν bestimmt an Jes. 53, 7. u. 11. erinnern. Ihm, dem Priestersohne, waren gewifs nicht blofs diese Stellen im Gedächtnifs, sondern er kannte als solcher auch genau die Bedeutung eines geopferten Lammes, das als Reinigungsopfer dargebracht ward (3 Mos. 5, 1—6. 14, 12. 4 Mos. 6, 12.). Man opferte nämlich ein Lamm, um von

levitischer oder im Zustande der Unwissenheit begangener Verunreinigung oder Profanation wieder in den Stand gesetzlicher Reinheit zurückversetzt zu werden. Das Lamm nahm dann gleichsam diese Verunreinigung mit hinweg (s. Meyer's Commentar zum Joh. S. 31.). So also dachte sich Johannes den Erlöser als das Lamm, das die Sünde der Welt fortnahm, hinwegschaffte; denn *αἴρειν*, mit *ἁμαρτίαν* verbunden, hat nicht den Sinn von *ferre*, sondern von *auferre*, *removere peccatum*, wie das hebräische נָשָׂא עָוֹן (1 Sam. 15, 25. 25, 28.); daher es die Septuaginta zuweilen durch *ἀφιέναι τὴν ἁμαρτίαν* wiedergeben, das diesen Sinn ausdrückt; vgl. Ps. 25, 18. 32, 1. Auch unser Verfasser, und das ist von besonderer Wichtigkeit, gebraucht das *αἴρειν τὰς ἁμαρτίας* in gleichem Sinne; denn er sagt 1 Joh. 3, 5: „Und wisset, dafs jener (Christus) erschienen ist, damit er unsere Sünden hinwegnehme (*ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ*). Ebenso hat Eph. 4, 31. Act. 8, 33. *αἴρειν* offenbar die Bedeutung von *auferre*. Nicht das Tragen der Sünden also ist hier ausgedrückt, nicht das stellvertretende Leiden ist hier der Hauptbegriff, sondern das Wegschaffen der Sünde, d. i. hier der Sündenstrafen; denn gewifs nicht ohne Ursache hat der Täufer das beim Jes. 53, 11. in den Septuaginta gebrauchte *ἀνοίσει* (*καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει*) hier in *αἴρων* verwandelt. Nach dem Allem hat folglich der Täufer hier nicht die von der orthodoxen Dogmatik so scharf accentuirte Idee des Tragens der Sünde, also dafs die ganze Sündenlast der Menschheit auf dem Erlöser gelegen, und er sie getragen habe an ihrer Statt, ausdrücken wollen, sondern er denkt sich den Messias als ein unschuldiges und geduldiges Opfer, das liegt in dem *ἀμνός*, das Gott geweihet sei oder sich ihm geweihet habe, das drückt der Genitiv *τοῦ θεοῦ* aus, und das freiwillig den Opfertod leide, um dadurch die Welt wieder zu reinigen und zu heiligen, d. i. zu entsündigen. Wir sehen aber an diesem Beispiel, wie Einzelne im Volke, und zwar Gebildetere, sich die Bewirkung der Sündenvergebung durch den Messias dachten; denn namentlich Stellen wie Jes. 53. u. Ps. 22. mufsten bei tieferen und nachdenkenderen Gemüthern von selbst auf eine

solche oder ähnliche Idee führen; wefshalb denn auch der Kämmerer aus Äthiopien, der gerade Jes. 53, 7 ff. liest, sich durch den Apostel Philippus ohne besondere Schwierigkeit überzeugen läfst, die ganze Stelle gehe auf den Messias, und dieser sei in Christo erschienen (Act. 8, 32—37.). Auch ihm mufste daher die Idee eines für das Volk leidenden und sterbenden Messias nicht so vollkommen unpassend und widersinnig erscheinen, als dem grofsen Haufen des Volkes. Dagegen ist die ausgeprägte Idee eines wirklich stellvertretenden Leidens des Messias bei den Juden erst eine talmudische Idee und nach Christi Zeit entstanden (vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II. S. 54. 721. u. Bertholdt, Christologia Iudaeor. p. 159.).

Wir kommen hiernach auf ein besonders wichtiges Werk, das man aufserdem von dem Messias erwartete; es ist diefs

3) die Entwickelung der letzten Dinge durch ihn.

Um die Vorstellungen der Juden zu Christi Zeit hiervon näher kennen zu lernen, haben wir besonders auf die Apostel zu achten, die gerade in diesen Dingen ihre frühere jüdisch-messianische Erwartung noch häufig in Fragen, Ausdrücken und Hoffnungen verrathen, sowie denn der Erlöser selbst, um ihnen verständlich zu werden, häufig seine Verheifsungen und Lehren, welche ewige Wahrheit sind und bleiben, in die Hülle jüdisch-messianischer Vorstellungen kleidet. Vor allen aber bietet der Apostel Paulus, der als früherer Pharisäer mit der jüdisch-messianischen Eschatologie am gründlichsten vertraut war und daher in seinen früheren Briefen noch häufiger die Sprache derselben redet, vielfache Gelegenheit dar, die jüdischen Volkserwartungen zu Christi Zeit in dieser Beziehung kennen zu lernen. Mehr aber noch, als Paulus, bietet die Apokalypse uns Blicke dar in die eigenthümliche Erwartung der Juden von den letzten Dingen; denn die dort ausgesprochenen Vorstellungen sind keineswegs als rein christliche anzusehen, da weder der Erlöser, noch die Apostel sie bestätigen, wogegen die jüdischen Rabbinen sie gerade ebenso haben und aussprechen, so dafs augenscheinlich der Verfasser der Apokalypse hauptsächlich aus dem Schatze jüdisch-rabbinischer Erwartung

seine Anschauung und Darstellung der letzten Dinge entnommen hat. Wahrscheinlich kannte und theilte zwar das jüdische Volk nicht alle und jede von den Pharisäern und Schriftgelehrten in dieser Beziehung aufgestellte Behauptung und Erwartung; allein die hauptsächlichsten Vorstellungen waren ohne Zweifel in den Volksglauben übergegangen, wie das viele Stellen des N. T. bestätigen. Gehen wir daher an die Darstellung dieser Entwickelung der letzten Dinge, wie sie nach dem N. T. wirklich durch den Messias erwartet wurde! Mit der Ankunft des Messias hörte der gegenwärtige Weltlauf oder die gegenwärtige Weltperiode auf (ὁ *αἰὼν οὗτος*, ὁ *νῦν αἰών*, ὁ *αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου*, ὁ *καιρὸς οὗτος* und kurz ὁ *αἰών*, vgl. עוֹלָם הַזֶּה, Marc. 4, 19. Matth. 13, 22. 39. 40. 49. 24, 3. 28, 20. 1 Cor. 10, 11. Hebr. 9, 26.), und das Reich des Messias und mit ihm die zukünftige Welt oder die Ewigkeit begann (ὁ *αἰὼν* ὁ *μέλλων*, ὁ *αἰὼν* ὁ *ἐρχόμενος*, ὁ *αἰὼν ἐκεῖνος*, οἱ *αἰῶνες* οἱ *ἐπερχόμενοι*, ὁ *αἰὼν* ὁ *ἐνεστώς*, ἡ *οἰκουμένη* ἡ *μέλλουσα*, vgl. עוֹלָם הַבָּא *), Matth. 12, 32. Marc. 10, 30. Luc. 18, 30. 20, 35. Gal. 1, 4. Eph. 1, 21. Hebr. 2, 5. 6, 5.). Die Ankunft des Messias, das Weltende und das Gericht waren zusammenfallende oder doch unmittelbar auf einander folgende Ereignisse; daher fragen die Jünger den Erlöser, als er ihnen eben die Zerstörung des Tempels geweissagt, und sie diefs auf das messianische Strafgericht beziehen: „Sage uns, wann dieses sein wird, und welches das Zeichen deiner Ankunft und des Endes der Welt!" (Matth. 24, 3.) Da nämlich die Jünger den Eintritt der messianischen Zeit, wie sie als Juden dieselbe erwarteten, beim Leben des Erlösers nicht kommen

*) Ehemals war es eine Streitfrage, ob diefs עוֹלָם הַבָּא die Zeit des Messias von seiner Ankunft an mitbezeichne, oder erst die der messianischen Zeit folgende; auch hat Bleek zu Hebr. 1, 1. S. 21–25. durch Auszüge aus den Rabbinen nachgewiesen, dafs die Talmudisten verschiedener Meinung darüber waren. Dennoch ist es als ausgemacht anzusehen, dafs die Tage des Messias dadurch mitbezeichnet sind, ja früher vielleicht nur diese (vgl. Lutz, Bibl. Dogmatik S. 273.).

sahen, so trugen sie zunächst ihre Erwartungen über auf die von ihnen bald erwartete Wiederkunft ihres Herrn. Dann, glaubten sie, würde geschehen, was sie als Juden früher gehofft hatten. Erst allmählich führte sie der ihnen verheifsene Geist Gottes zu hellerer Erkenntnifs der Wahrheit (s. meine Unsterblichkeitslehre S. 178.). Wenn der Erlöser selbst aber von seiner Wiederkunft spricht, so giebt er den Jüngern theils in der ihnen eigenen, volksthümlichen Vorstellung die heilige Wahrheit von dem ewigen Gericht durch ihn, theils lehrt er wirklich ein Ende der ganzen sichtbaren Welt, über dessen Eintritt aber Niemand Zeit oder Stunde wisse, aufser dem Vater (Matth. 24, 36. Act. 1, 7. S. m. Unsterblichkeitslehre S. 65 ff.). Dafs aber das jüdische Volk unmittelbar nach der Ankunft des Messias ein Strafgericht über die bösen Menschen, wie über die bösen Geister, erwartete, zeigt zunächst deutlich die Rede des Täufers. Er spricht zu den Pharisäern und Sadducäern, die zu seiner Taufe kommen: „Ihr Otternbrut, wer hat euch gelehrt, dem kommenden Zorn entfliehen zu können?" (Matth. 3, 7.). Und über die Nähe des Gerichts sagt er: „Schon ist aber auch den Bäumen die Axt an die Wurzel gelegt" (v. 10.), und von der Strafe: „Jeglicher Baum nun, der keine gute Frucht bringet, wird abgehauen und in's Feuer geworfen" (v. 10.), und abermals: „Er (der Messias) hält in seiner Hand seine Wurfschaufel und wird seine Tenne reinigen und seinen Waizen sammeln in den Speicher, die Spreu aber verbrennen mit unauslöschlichem Feuer." (v. 12.) Zugleich wird hierin die Scheidung der Guten von den Bösen mit ausgesprochen, was also mit in der messianischen Erwartung lag; denn das Sammeln in den Speicher weist auf die Seligkeit der Guten hin, von der weiter unten die Rede sein wird. Weise aber knüpft der Herr selbst an diese Vorstellung seine eigene Lehre von dem ewigen Gericht (Matth. 16, 27. 25, 31—46.). Ward aber jenes Gericht vorzugsweise als ein Strafgericht über alle Bösen gedacht, so sieht man leicht,

wie besonders die Wahnsinnigen, die von bösen Geistern sich besessen glaubten und mit diesen identificirten (vgl. Marc. 3, 11.), diefs Gericht des Messias fürchteten. Die zwei Besessenen im Gebiet der Gergesener rufen daher: „Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus, Sohn Gottes? Kamst du hierher, vor der Zeit uns zu quälen?" (Matth. 8, 29.). Das βασανίσαι ἡμᾶς bezeichnet die Qualen, die sie im Hades fürchteten, wie denn mit βασανισταῖς, Peinigern, der Herr selbst in der Parabel vom Schalksknecht bildlich die Strafen des künftigen Lebens bezeichnet (Matth. 18, 34.). Beim Marcus aber (5, 7.) heifst es von dem einen Besessenen, von dem dort die Rede ist, er habe zum Erlöser gesagt: „Ich beschwöre dich bei Gott, quäle mich nicht!" Auch hier heifst es: μή με βασανίσῃς, und ebenso beim Lucas (8, 28.). Ein anderer Besessener aber in der Synagoge zu Capernaum ruft: „Ha! Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus von Nazareth? Du kamst, uns zu verderben." (ἀπολέσαι ἡμᾶς) (Luc. 4, 34.). Er fürchtet also durch den Messias sogleich die Strafe, d. i. den Untergang. Denn durch jenes Gericht wurde dem Teufel und den bösen Geistern, die man sich in der Luft wohnend dachte (vgl. Eph. 2, 2. 6, 12. S. de Wette's Commentar zu diesen Stellen), die Macht genommen, und dieselben auf längere Zeit in den Hades oder Abgrund (εἰς τὴν ἄβυσσον) gestürzt und dort verschlossen (καὶ ἔκλεισεν αὐτόν) (Apoc. 20, 3., vgl. 1 Cor. 15, 24. und die Rabbinen in de Wette's Bibl. Dogmatik §. 203. Anmerkung c.). Die Zeit, während welcher sie so im Hades bleiben und eine qualvolle Existenz führen mufsten, wurde gewöhnlich auf 1000 Jahre angenommen (Apoc. 20, 3. 4. 5.); doch giebt es darüber bei den Rabbinen auch andere Bestimmungen (vgl. Eisenmenger II. S. 809. u. 811.). So sind es z. B. im 4. Buch Esra 400 Jahre (VII, 28.). Der Zweck dieser Mafsregel war, dafs der Teufel und die bösen Geister das Glück der messianischen Zeit nicht stören sollten; denn diefs begann nun unter der Herrschaft des Messias, der zur Theilnahme daran die frommen Israeliten aus der Erde

auferweckte (vgl. Apoc. 20, 4—5.)*). Die Lehre von der Auferstehung war nämlich seit Daniel durch die Pharisäer also weiter ausgebildet, dafs nicht mehr, wie bei jenem, blofs überhaupt eine Auferstehung zur Zeit des Messias gelehrt wurde, sondern man machte jetzt dabei einen Unterschied. Gleich nach der Ankunft des Messias sollten nur die Frommen, d. i. die Israeliten, da diese den Vorzug vor den Heiden behalten mufsten, auferstehen, und zwar eigentlich und leiblich; denn so lehrten die Pharisäer die Auferstehung; es war eine Auferstehung des Fleisches (Act. 23, 6—8. 24, 15.); darum der Spott der Sadducäer darüber und die Belehrung, die defshalb der Erlöser giebt, dafs die Auferstandenen nicht freien und nicht gefreiet würden, da sie den Engeln Gottes gleich sein würden (Matth. 22, 24—30. Marc. 12, 19—25. Luc. 20, 27—34.). Diese Auferstehung aus der Unterwelt, welche letztere man gleichfalls jetzt nach der Bekanntschaft mit der griechischen Vorstellung vom Hades sich anders, als früher, dachte (s. m. Unsterblichkeitslehre S. 21. u. 24.), nannte man die erste Auferstehung, die der Gerechten, *ἀνάστασις πρώτη*, *ἀνάστασις τῶν δικαίων*, תְּחִיַּת צַדִּיקִים (Apoc. 20, 5., vgl. 1 Cor. 15, 22—23. Luc. 14, 14. lib. Sohar I. fol. 81. — 4 Esra 2. 10. 13. 16. 30. 31.).

*) Ob die 1 Petr. 3, 19. ausgesprochene Vorstellung von der Höllenfahrt des Messias schon bei den Juden zur Zeit Christi vorhanden war, man also ein Hinabgehen des Messias in die Unterwelt erwartete, um die früheren Geschlechter daraus zu befreien, läfst sich nicht mit Gewifsheit angeben; indessen scheint die oben citirte Stelle sich an einen Volksglauben anzulehnen, und Spuren davon finden sich allerdings in einer apokryphischen Schrift des Jeremias, welche von Justin. Martyr Dialog. c. Tryph. p. 298. ed. Col. c. 72. und Iren. adv. haer. 3, 20, 4. angeführt wird, und die also, wie Lutz richtig bemerkt, ganz nahe an das apostolische Zeitalter hinaufreicht. Die Stelle selbst darin aber lautet: „Es gedachte aber der Herr, der Gott Israels, seiner Todten, der in der Grabeserde Schlafenden, und stieg hinab zu ihnen, um ihnen das Heil zu verkünden" (Vgl. Lutz, Bibl. Dogm. S. 281.). Später war diefs bestimmt jüdische Lehre (vgl. Bertholdt T. I. p. 170 seqq.).

Die also Auferstandenen sollten nun mit dem Messias jene 1000 Jahre auf Erden herrschen, und zwar über die Gottlosen, d. i. die Heiden (Apoc. 2, 26. 5, 10. 20, 6.), und ihre Seligkeit wurde häufig unter dem Bilde eines Gastmahls, von dem die Bösen ausgeschlossen waren, gedacht (vgl. Matth. 8, 11. Luc. 13, 29. 14, 15. 22, 16. Apoc. 19, 9. Matth. 26, 29.). Nach dieser Zeit aber, glaubte man, werde der Teufel noch ein Mal aus dem Abgrunde befreit (Apoc. 20, 7.), und erst, nachdem er noch schreckliche Kriege auf Erden erregt, namentlich die Völker Gog und Magog dazu versammelt habe (v. 8.; diese Vorstellung wurde aus Ezechiel c. 38. u. 39. entnommen), werde er abermals vom Messias durch himmlische Macht besiegt und in den Feuer- und Schwefelpfuhl geworfen werden (1 Cor. 15, 26. Apoc. 20, 9—10.). Hierauf erst werde dann die zweite Auferstehung, d. i. die allgemeine, folgen, bei der auch alle Heiden mitauferstehen sollten, um vor dem Messias zum letzten Gericht zu erscheinen, der dann einen Jeden seinen Werken gemäfs richten werde (Apoc. 20, 11—13., vgl. Matth. 25, 31 ff.). Diefs ist das allgemeine Weltgericht, in das jedoch die früher, d. i. die zuerst Auferstandenen nicht kommen sollten (vgl. Apoc. 20, 6.). Bis dahin also hatte man jetzt die Vorstellung von Daniel c. 12. erweitert. Die bei diesem Gerichte Verdammten erlitten den zweiten Tod (οὗτός ἐστιν ὁ δεύτερος θάνατος), der als ein Werfen in den oben erwähnten Feuer- und Schwefelpfuhl bezeichnet wird; ja selbst die Unterwelt und der Tod selbst wurden dahinein geworfen und vernichtet (Apoc. 20, 14—15. 21, 8., vgl. Matth. 25, 41.); denn die Welt selbst, sowie sie bis dahin gewesen, ward jetzt durch Feuer zerstört (2 Petr. 3, 7—12.), und die eigentliche Paliggenesie, wie sie oben bezeichnet ist, trat ein*). Die Vergänglichkeit hörte auf (Apoc. 21, 4. 5.

*) Es scheint, dafs man über den eigentlichen Anfang derselben verschieden dachte; denn nach der oben gegebenen Darstellung trat sie sogleich mit der Ankunft des Messias ein, nach den hier citirten Stellen aber erst nach der zweiten Auferstehung. Wahrscheinlich war daher die Zeit ihres Anfangs nicht so fest und allgemein gültig bestimmt (vgl. Eisenmenger II. S. 824.).

Röm. 8, 19.), die Erde ward erneuert (Apoc. 21, 1. 5. 2 Petr. 3, 13.), ein neues Jerusalem stieg in Schönheit und Herrlichkeit vom Himmel hernieder (Apoc. 21, 2.), in ihm wohnten von nun an die Seligen auf ewig (Apoc. 22, 5., vgl. Matth. 19, 16.), und alle Bösen waren von ihm ausgeschlossen (Apoc. 22, 14—15.); denn diese waren mit dem Teufel in den Feuerpfuhl geworfen (Apoc. 21, 8. 15. 14.). Die Herrlichkeit jenes neuen Jerusalems auf Erden aber malte man sich in den lieblichsten und reizendsten Farben aus (Apoc. 21, 10—22, 5.), sowie die Seligkeit darin in der Befreiung von allem Schmerze (Apoc. 21, 4.), in ewiger Herrschaft (Apoc. 22, 5.), in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott und dem Messias (Apoc. 21, 3. 7. 22, 3. 5.), im Genufs hoher, auch geistiger Freuden (Apoc. 21, 6. 22, 2.) bestand. Dafs nun diese ganze Erwartung nicht etwa rein christlicher Natur ist, wie man das nach der Apokalypse so gern annimmt, zeigt unwidersprechlich dieselbe Anschauungs- und Darstellungsweise bei den jüdischen Rabbinen, in den Targumim und den zu und bald nach Christi Zeit geschriebenen jüdischen Apokryphen, z. B. dem Buche Henoch, das zur Zeit Herodes d. Gr. geschrieben, und dem vierten Buche Esra, welches im ersten christlichen Jahrhundert von einem Juden verfafst ist (vgl. Eisenmenger II. S. 369. 824. 839. 840. 881.; de Wette, Bibl. Dogmatik, Anmerkungen zu §. 204—206.; J. L. Samuel Lutz, Biblische Dogmatik, herausgeg. 1847 zu Pforzheim, S. 272—273.). Als Beispiele mögen hier nur zwei Stellen aus dem vierten Buche Esra angeführt werden. Es heifst von der Seligkeit der zuerst Auferstandenen: „Und ich, Esra, sah auf dem Berge Zion eine grofse Schaar, die ich nicht zählen konnte, und Alle priesen in Lobliedern den Herrn. Und in ihrer Mitte stand ein Jüngling von erhabener Gestalt, gröfser als sie alle, und legte einem Jeden eine Krone auf's Haupt. — Diese sind es, welche das sterbliche Gewand ab- und das unsterbliche angelegt haben" (4 Esr. II, 42.). Von der ewigen Seligkeit selbst aber sagt er: „Denn euch ist das Paradies geöffnet, gepflanzt der Baum des Lebens (vgl. Apoc. 22, 2.), bereitet die Zukunft, bereitet der Überflufs, erbauet die Stadt, angenehm gemacht die Ruhe, vollkommen gemacht die

Güte, vollkommen die Weisheit. Die Wurzel des Übels ist fern von euch verschlossen, Krankheit und Siechthum von euch hinweggenommen, und in Vergessenheit flieht zur Hölle das Verderben" (4 Esra VIII, 52.).

§. 17.

Fortsetzung.

Haben wir nun das Werk des Messias kennen gelernt, so wenden wir uns jetzt zu der Frage: **Welche Person dachte man sich unter ihm?** Zunächst sind es folgende Namen, die man zu seiner Bezeichnung gebrauchte: *ὁ Χριστός* (Matth. 16, 16. 20. 22, 42. 24, 5. 23. u. s. w.), *ὁ Μεσσίας* (Joh. 1, 42. 4, 25.), *ὁ υἱὸς Δαβίδ* (Matth. 9, 27. 12, 23. 15, 22. 20, 31. u. s. w.), *ἡ ῥίζα Δαβίδ* (Apoc. 5, 5. 22, 16.), *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* oder *τῶν Ἰουδαίων* (Joh. 1, 50. Matth. 2, 2. 21, 5.), *ὁ ἐρχόμενος βασιλεύς* (Luc. 19, 38.), *ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον* (Joh. 6, 14.), *ὁ ἐρχόμενος* (Matth. 11, 3.), *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (Joh. 12, 34.), *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Matth. 8, 29. 26, 63. Marc. 3, 11. Luc. 4, 41. 22, 66. 70. Joh. 1, 34. 45.), *ὁ υἱὸς τοῦ ὑψίστου* (Marc. 5, 7. Luc. 1, 32.), *ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός* (Luc. 23, 35.), *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* (Marc. 1, 24. Luc. 4, 34.), *ὁ δίκαιος* (Act. 7, 52.) und *ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου* (Joh. 4, 42.). Seiner leiblichen Abkunft nach war er ein Davidide; denn man hielt darin die alten Verheifsungen der Propheten streng fest. Man erwartete ihn aus dem Samen David's und dem Flecken Bethlehem (Joh. 7, 42. Matth. 2, 5.), und die Besessenen und Kranken, die den Erlöser für den Messias halten, rufen ihn daher gewöhnlich: *υἱὲ Δαβίδ* (Matth. 9, 27. 15, 22. Luc. 18, 38. 39.); auch das Volk ruft: „Hosianna dem Sohne David's!" (Matth. 21, 9.), und selbst die Kinder im Tempel wissen, dafs damit der Messias begrüfst wird (Matth. 21, 15.); ja die Pharisäer erklären auf des Erlösers Frage: „Wie dünket euch vom Christus? wessen Sohn ist er?" unbedenklich: „David's" (Matth. 22, 42.). Eine natürliche, menschliche Abstammung des Messias ward also durchaus erwartet, wie denn auch weder die Hirten bei Bethlehem, noch die Weisen aus dem Morgen-

lande daran den mindesten Anstofs nahmen, dafs er als Kind geboren ward*). Die Würde nun, die man dem Messias zuschrieb, geht zum grofsen Theil schon aus dem früher Gesagten klar hervor. Da er das Reich Israel wiederher-

*) Bei diesen Thatsachen fällt es allerdings auf, dafs die Juden, an der Messianität Jesu zweifelnd, sagen: „Doch wir wissen, woher dieser ist; wenn aber der Christus kommt, so weifs Niemand, woher er ist" (Joh. 7, 27.), und de Wette meint daher, dafs Vielen der Juden die Herkunft und der Geburtsort des Messias ein Geheimnifs gewesen (Bibl. Dogm. §. 200.). Auch Meyer in seinem Commentar zu dieser Stelle sagt, dafs diese Meinung inconsequent genug neben dem Glauben an die davidische Abstammung stehe. Allein es frägt sich denn doch, ob die Juden wirklich mit den Worten: οὐδεὶς γινώσκει, πόθεν ἐστίν, hier haben ausdrücken wollen, Niemand kenne seine Abstammung. Dafs Bethlehem und die davidische Familie nicht blofs in den Propheten dafür genannt, sondern auch allgemein im Volke (vgl. v. 42.) dafür angesehen wurde (s. oben), mufste ihnen doch bekannt sein, und sie hätten schon defshalb unmöglich so allgemein und bestimmt sagen können: οὐδεὶς γινώσκει. Auch läfst sich durch kein einziges geschichtliches Zeugnifs weiter eine solche Ansicht bei den Juden zu Christi Zeit nachweisen. Daher ist es wahrscheinlich, und der Zusammenhang jener Stelle führt darauf, dafs die Juden hier mit jenen Worten etwas ganz Anderes ausdrücken wollen. Wenn man nämlich auch im Allgemeinen Bethlehem und das davidische Geschlecht als Herkunftsort des Messias kannte, so wufste man doch durchaus nicht, aus welcher Linie oder welchem Zweige der davidischen Familie er kommen werde, man kannte seine Eltern nicht; hier aber beim Erlöser kannte man sie, kannte ihn selbst auch von Jugend auf, und das war auch sonst ein Hindernifs des Glaubens an ihn (s. v. 5. Matth. 13, 54—58.). Es ist mithin der Sinn jener Worte: Wenn der Messias auftritt (denn so sind ohne Zweifel hier die Worte: ὁ δὲ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται, zu fassen), so weifs Keiner, woher er kommt, d. i. Niemand kennt vorher seinen Vater und seine Mutter, und wo er sich so lange aufgehalten; bei diesem aber kennen wir sie, wissen, wo er bisher gelebt hat, und von wo er hergekommen und nun aufgetreten ist (τοῦτον οἴδαμεν, πόθεν ἐστίν). Darauf pafst denn auch die Antwort des Erlösers (v. 28—29.), dafs sie das zwar wüfsten, aber dessenungeachtet seinen wahren Vater im Himmel, der ihn

stellen sollte, ward er zunächst und hauptsächlich als König gedacht (s. oben); da er aber zugleich auch ein grofses geistiges Werk vollbringen sollte, so war er zugleich Prophet (s. oben). Seine Macht aber als König und Prophet dachte man sich wunderbar, die menschliche Kraft weit überragend, und wir haben gerade hierbei etwas länger zu verweilen, um die Bedeutung, die man dem Namen *υἱὸς τοῦ θεοῦ* beilegte, besser zu verstehen. Schon aus dem Werke, das man von ihm erwartete, z. B. der Todtenauferweckung, dem ewigen Gericht u. s. w., geht unzweifelhaft hervor, dafs man mehr, als einen blofsen Menschen, in ihm sah. Mit dem göttlichen Geiste dachte man ihn zunächst in ganz vorzüglichem Grade ausgerüstet; denn nicht nur hatten die Propheten das ausdrücklich erklärt (Jes. 11, 1—5. 42, 1. 61, 1., s. oben), und man hielt ihn vorzugsweise für den Propheten, der in die Welt kommen sollte (Joh. 6, 14.), sondern auch Johannes der Täufer wird nach seiner eigenen Erklärung gerade durch das Herabkommen des göttlichen Geistes auf den Erlöser überzeugt, er sei der Messias (Joh. 1, 32—34.); ja er verkündet schon vorher, ehe er den Messias im Erlöser erkannt hat, dafs derselbe mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen werde (Matth. 3, 11.), und der Evangelist Johannes erklärt Joh. 3, 34. (denn dieser redet von v. 31. an), dafs Gott dem, den er gesandt habe, d. i. dem Messias, nicht nach endlichem Mafse den Geist verleihe. Darum erwartete man in ihm als Wirkung des göttlichen Geistes zunächst eine höhere geistige Kraft, eine höhere Erkenntnifs und Weissagungsgabe. So

gesandt habe, nicht kenneten. Daraus erklärt sich denn auch die spätere jüdische Ansicht, dafs das Auftreten des Messias ein unerwartetes, plötzliches sein werde (s. de Wette und Eisenmenger); denn etwas dem Ähnliches haben schon die hier redenden Juden im Sinne. Im Justinus Dialog. contra Tryph. p. 226. sagt nämlich der Jude: „Wenn auch Christus geboren ist und irgendwo sich aufhält, so ist er doch unbekannt, und kennt sich weder irgendwie selbst, noch hat er irgend eine Macht, bis Elias kommt und ihn salbt und ihn Allen bekannt macht."

wird Nathanael durch die Worte des Erlösers, dafs er ihn schon erkannt habe, als er unter dem Feigenbaum gesessen, zu dem Glauben an Jesu Messianität geführt; denn durch diese höhere, dem Nathanael übermenschlich erscheinende Erkenntnifskraft hingerissen, ruft er: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel!" (Joh. 1, 49.). Ebenso schliefst die Samariterin aus der höheren Erkenntnifskraft Christi auf seine Messianität (Joh. 4, 29.). Petrus aber, der im Erlöser mit innigster Überzeugung den Messias erkennt, spricht, durch die eigenste Erfahrung darin bestärkt: „Herr, du weifst Alles, du weifst, dafs ich dich lieb habe!" (Joh. 21, 17.) Bei dem Verhöre aber vor dem Hohenrathe sprachen die Juden: „Prophezeie uns, Christus! wer ist es, der dich schlug?" (Matth. 26, 68. Marc. 14, 65. Luc. 22, 64.), aus welchem Spott über die Weissagungsgabe Christi man eben ersieht, wie wenig ihm seine Feinde diese zutrauten, und wie sie ihn gerade damit aufziehen wollten, dafs er als Messias sich auch die Weissagungsgabe angemafst habe. Seine Jünger endlich, den Messias in ihm erkennend, wenden sich ohne Bedenken an ihn, um nach der Zukunft zu fragen (Matth. 24, 3. Joh. 21, 21.). Zugleich aber leitete man von dem Geiste Gottes, der als auf dem Messias ruhend gedacht wurde, eine übermenschliche, göttliche Kraft her, welche über die sichtbare Schöpfung, wie über die Geisterwelt, gebieten werde. Daher die Erscheinung, ein Mal, dafs man durch die Wunder des Erlösers zum Glauben an seine Messianität geführt wurde, und sodann, dafs eine Menge von Kranken und Leidenden, die von ihm Heilung hoffen, ihn schon im Voraus als den Messias anerkennen und anreden. Das Erstere zeigen Stellen wie Joh. 2, 11. 23. Matth. 12, 22—23. 14, 33. Luc. 7, 16. 4, 41. Joh. 7, 31. 9, 35—38. 11, 21—22. 46.; ja der Erlöser selbst weist oft auf seine Werke hin, da sie die Juden nach ihrer eigenen Erwartung und Überzeugung zum Glauben an ihn führen mufsten (Joh. 15, 24. Matth. 11, 4—8. Joh. 5, 37. 10, 37.). Das Letztere aber geht aus vielen Erzählungen von Krankenheilungen hervor. So rufen die Blinden am Wege: „Erbarme dich unser, Sohn David's!" (Matth. 9, 27—29. und

ebenso c. 20, 30.); das kananäische Weib spricht dasselbe (Matth. 15, 22.); Jaïrus ist überzeugt, dafs Christus selbst seine Tochter vom Tode erwecken könne (Matth. 9, 18.); Martha theilt dieselbe Überzeugung bei dem Tode ihres Bruders (Joh. 11, 21—22.); das Weib mit dem Blutgang glaubt, dafs eine blofse Berührung seines Gewandes ihr helfen werde (Matth. 9, 20.); der Hauptmann zu Capernaum glaubt, dafs schon ein blofses Wort vom Erlöser hinreiche, seinen Knecht gesund zu machen (Matth. 8, 8.); der königliche Diener daselbst glaubt dem blofsen Worte des Erlösers, dafs sein Sohn lebe (Joh. 4, 50.). Bei den Besessenen aber, wo sich die bösen Geister unbedingt dem Gebote Jesu fügen (vgl. Marc. 1, 34.), sieht man deutlich den Volksglauben, dafs der Messias auch über die Geister zu gebieten habe; denn identificiren sich die Kranken selbst mit den bösen Geistern (vgl. Marc. 3, 11.), so sprechen sie auch ihre eigene Überzeugung in ihren Antworten an den Erlöser aus. Daher die Anerkennung seiner Herrschaft und die Furcht vor ihm, die sich in den Worten der bösen Geister ausspricht: Quäle mich nicht! (Marc. 5, 7. Luc. 7, 28. Matth. 9, 29.) Sende uns in die Schweine! (Marc. 5, 12. Luc. 7, 32. Matth. 9, 31.) Du kamst, uns zu verderben (Luc. 4, 34.); du bist Christus, der Sohn Gottes (Luc. 4, 41.). Daher das Hinzukommen und Hinzuführen solcher Wahnsinnigen in grofser Zahl zum Erlöser (Matth. 8, 16. 9, 32. u. s. w.); daher die Erklärung des Hauptmanns zu Capernaum, dafs, sowie er über seine Kriegsknechte zu gebieten habe, auch der Herr über die Geister und Kräfte gebieten könne (Matth. 8, 8—9.). Ja man erwartete von der Wunderkraft des Messias noch ganz besondere, auffallende Thaten (vgl. Matth. 4, 3.); darum fordert man vom Erlöser, ihn versuchend, ein Zeichen am Himmel (Luc. 11, 16. Matth. 16, 1.), ja kommt öfter auf die Forderung eines ganz besonderen, aufserordentlichen Wunders zurück, und zwar besonders von Seiten seiner Feinde, welche in den Krankenheilungen Jesu noch keinen Beweis und keine Beglaubigung seiner Messiaswürde sehen wollten (Matth. 12, 39. Luc. 11, 29. Joh. 6, 30.). Ebenso sieht man aus dem Spott und den Lästerungen auf den Gekreuzigten, dafs seine Feinde

eben noch keine besonderen Wunder von ihm gesehen haben wollten, und dafs sie defshalb jetzt ein solches von ihm spöttisch verlangen, um ihn dann für den Messias zu halten. Diefs Wunder des Herabsteigens vom Kreuze aber verlangen zuerst Vorübergehende, dann die Hohenpriester und Schriftgelehrten und zuletzt auch der eine der mitgekreuzigten Mörder (Matth. 27, 39—44. Luc. 23, 35—39. Marc. 15, 29—32.). Man sieht, die von Einem oder Einigen zuerst ausgesprochene Forderung fand darum so allgemeine Billigung und Beifall und ward so oft wiederholt, weil nach Aller Meinung eine so glänzende Wunderthat ja am besten alle Einwendungen und allen Spott niederschlagen könne und werde. Aufserdem aber sieht man noch aus dem Zusatze: „Er vertrauete auf Gott; der rette ihn nun, wenn er ihn liebet! Er sprach ja: Ich bin Gottes Sohn" (Matth. 27, 43.), und: „Er helfe sich selber, wenn er Christus, der Auserwählte Gottes, ist!" (Luc. 23, 35.), dafs man den Messias noch als ganz besonders von Gottes Allmacht behütet und beschützt glaubte, weil er von Gott als Sohn geliebt und auserwählt (*ἐκλεκτός*) gedacht wurde, ja als der Sohn Gottes vom Vater nicht verlassen werden konnte, eine Idee, wonach auch der Versucher beim Erlöser die Forderung stellt, sich von der Zinne des Tempels herabzustürzen, da Gott seinen Engeln dann gebieten werde, ihn auf den Händen zu tragen, dafs er nicht etwa an Steine seinen Fufs stofse (Matth. 4, 5—6.).

Gerade diese letzte Bemerkung führt uns nun auf die Bedeutung, welche die Juden mit dem Ausdruck: Sohn Gottes, verbanden. Wohl ist derselbe im Allgemeinen identisch mit dem Ausdruck: Messias oder Christus (Luc. 22, 66. u. 70. 4, 41. Joh. 1, 34. u. 42. 11, 27. Act. 9, 20. u. 22.), und dieser wieder mit dem Namen: Menschensohn (vgl. Joh. 12, 34. 1, 34. u. 42.); allein dieser letztere bezeichnete schon beim Daniel eine höhere, als blofs menschliche Natur (s. oben), und es ist daher an sich schon unwahrscheinlich, dafs die Juden von dieser Idee abgegangen und sich später eine geringere Persönlichkeit unter dem Messias gedacht haben sollten. Nun aber zeigt die voraufgehende

Darstellung deutlich, wie weit die Person des Messias über eine blofs menschliche Persönlichkeit auch zu Christi Zeit erhaben war, und dafs man höhere, göttliche Kräfte in ihm sich gegenwärtig und wirksam dachte. Schon daraus ergiebt sich mit Wahrscheinlichkeit, dafs man in den Namen υἱὸς θεοῦ mehr Sinn und Bedeutung legte, als eine blofs philologische Erörterung des Namens gewöhnlich zugeben will. Gehen wir jedoch auf diese zunächst ein! Mit dem Namen Söhne Gottes (בְּנֵי הָאֱלֹהִים) werden im A. T. zuerst unstreitig Engel bezeichnet, so 1 Mos. 6, 2. Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7.; auch Psalm 29, 1. 89, 7., wo sie בְּנֵי אֵלִים heifsen; da aber auch die Königswürde als von Gott verliehen angesehen wurde, in frommen Königen überdiefs der Geist Gottes selbst gleichsam Wohnung hatte und sie unterstützte, wie diefs ausdrücklich von David gesagt wird (1 Sam. 16, 13.), im Morgenlande überhaupt auch die Könige eine fast abgöttische Verehrung genossen: so wird es begreiflich, dafs auch die Könige nicht blofs Söhne Gottes, Söhne des Höchsten, sondern geradezu Götter genannt werden. So Psalm 82, 6., wo es von den Hohen und Mächtigen der Erde heifst: „Ich habe gesagt: Götter seid ihr (אֱלֹהִים), Söhne des Höchsten (בְּנֵי עֶלְיוֹן), ihr alle" (vgl. v. 1.). David aber, als vor allen andern Königen der Erde von Gott geliebt, wird der Erstgeborene (בְּכוֹר) Gottes genannt; so Psalm 89, 28., wo es heifst: „Ja, zum Erstgeborenen will ich ihn machen, zum Höchsten über die Könige der Erde," wonach also ebenfalls auch die anderen Könige Göttersöhne sind; denn David soll der Erstgeborene unter ihnen sein. Vom Salomo aber lautet die dem David gegebene Verheifsung: „Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein" (2 Sam. 7, 14.). In Psalm 2, 7. endlich lautet die Rede Jehova's an den König: „Du bist mein Sohn (בְּנִי אַתָּה), heute habe ich dich gezeugt" (d. i. zum Sohn gemacht), und Psalm 45, 7. wird dem Könige gesagt: „Dein Gottesthron steht immer und ewig" (s. oben S. 32—33. die Erklärung). Zu vergleichen hiermit ist die Homerische Bezeichnung des Königs als *διοτρεφής* (Ilias X, 43. II, 196.), *Διὸς υἱός* (Il. V, 683. 672. Odyss. XI, 567.) und *διογενὴς βασι-*

λεύς (Il. I, 279.). Da nun aber auch der Messias im A. T. vorzugsweise als glänzender, herrlicher König Israels gedacht ward, so ruhete auch auf ihm ganz besonders der Geist Gottes (Jes. 11, 2.); jedoch wird der Name: Sohn Gottes, von ihm noch nicht gebraucht. Dagegen werden alle Israeliten, besonders aber die frommen Verehrer Jehova's, als besonders von Gott geliebt, seine Söhne, ja seine Söhne und Töchter genannt. So heifst es von den Israeliten: „Söhne seid ihr Jehova's, eures Gottes" (5 Mos. 14, 1.); und ferner: „Da Israel jung war, liebt' ich es, und aus Ägypten rief ich meinen Sohn" (Hos. 11, 1.); ja, zu allen Israeliten soll einst gesagt werden: „Söhne des lebendigen Gottes" (בְּנֵי אֵל חָי) (Hos. 1, 10.). Bei Jesaias aber spricht Jehova: „Söhne (בָּנִים) habe ich auferzogen und ernährt; sie aber sind von mir abgefallen" (Jes. 1, 2.). „Meine Söhne und meine Töchter" (בָּנַי וּבְנוֹתַי) aber heifsen ferner beim Jesaias die in der Zerstreuung und Gefangenschaft lebenden Israeliten (Jes. 43, 6.). Stellen endlich wie: „Israel ist mein Erstgeborener" (בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל) (2 Mos. 4, 22.), ferner: „Ich bin Israel zum Vater geworden, und Ephraim ist mein Erstgeborener" (בְּכֹרִי הוּא) (Jerem. 31, 9.), zeigen hinlänglich, in welchem Sinne hier der Name gebraucht ist. Für fromme Verehrer Jehova's aber steht der Ausdruck Psalm 73, 15: „Siehe, deiner Söhne Geschlecht (deine frommen Verehrer) verrieth ich," und Proverb. 14, 26. „Seinen Söhnen wird er (Jehova) Zuflucht sein." Gerade in diesem Sinne nun geht der Ausdruck in die Apokryphen über und heifst hier *υἱὸς θεοῦ, υἱὸς ὑψίστου*, was daher hier soviel als Liebling, Schützling Gottes oder des Höchsten bedeutet. So heifst Sap. 2, 18. der Gerechte (*ὁ δίκαιος*) Gottes Sohn, und von dem Guten und Frommen wird gesagt, dafs er unter die Söhne Gottes gerechnet, und sein Loos unter den Heiligen sein werde (Sap. 5, 5.). Nach einer Ermahnung aber zur Wohlthätigkeit und Übung von Barmherzigkeit heifst es bei Sir. 4, 11: „So wirst du sein wie ein Sohn des Höchsten, und er wird dich mehr lieben, als deine Mutter." Derselbe Sinn des Ausdrucks fin-

det sich nun unstreitig in vielen Stellen des N. T. (z. B. Matth. 5, 9. Luc. 6, 35. Röm. 8, 14. 9, 26. Gal. 3, 26. 4, 6. 2 Cor. 6, 18.; doch kommt für *υἱοὶ θεοῦ* in gleicher Bedeutung auch *τέκνα θεοῦ* vor, Joh. 1, 12. Röm. 8, 16. Phil. 2, 15. 1 Joh. 3, 1. 2.). Aus dem Allem hat man nun folgern wollen, die Juden hätten, wenn sie ihren Messias *υἱὸς θεοῦ* nennen, damit auch nichts weiter, als seine Frömmigkeit und Tugend, die ihn der vorzüglichen Liebe Gottes werth mache, und zugleich seine theokratische Königswürde bezeichnen wollen; ja man hat gemeint und meint oft noch jetzt, auch der Erlöser habe, wenn er sich *υἱὸς θεοῦ* nenne, nur diefs mit jenem Namen bezeichnet. Allein wenn auch historisch sich nachweisen läfst, wie wir das eben selbst gethan, dafs der Ausdruck im A. T. weiter keine Bedeutung hat, als die eben nachgewiesene, so ist doch das eine ganz andere Frage, was der Sprachgebrauch allmählich aus dem Namen gemacht, und welchen Sinn man zu Christi Zeit hineinlegte, wenn er vom Messias gebraucht ward. Nun aber haben wir schon oben aus der Darstellung des Werkes und der Macht des Messias gesehen, dafs eine blofs menschliche Natur keineswegs in ihm erwartet wurde, und Frömmigkeit und Tugend bei ihm nicht der Grund, wenigstens nicht der Hauptgrund sein konnte, wefshalb man ihn *κατ᾽ ἐξοχήν* den *υἱὸς τοῦ θεοῦ* nannte. Das Ausgerüstetsein mit dem Geiste Gottes kommt dem Sinne, den man damit verband, schon näher; allein auch das drückt ihn noch nicht vollkommen aus, wie sich das zeigen wird, wenn wir näher auf die Stellen eingehen, die uns hierüber Aufschlufs geben. Eine der wichtigsten ist unstreitig die, wo der Hohepriester mit einem Schwure den Erlöser fragt, ob er der Sohn Gottes sei, und in der Bejahung von Seiten Christi sogleich eine Gotteslästerung sieht und das Todesurtheil spricht (Matth. 26, 63—66. Marc. 14, 61—64. Luc. 22, 70—71.). Von den meisten und gründlichsten Exegeten ist es anerkannt, dafs die Antwort Jesu auf die mit einem Schwure, d. i. mit der Hinweisung auf den lebendigen Gott (Matth. 26, 63.), an ihn gethane Frage ebenfalls ein Schwur ist, und es könnte nur der Zweifel entstehen, ob der Hohepriester und die Beisitzer des Ge-

richtes in diesem Schwure Jesu, der nach ihrer Meinung ein Meineid war, die Gotteslästerung sahen, oder aber in der gewissen Versicherung Jesu, er sei Gottes Sohn. Das Erstere aber ist dadurch ausgeschlossen, dafs sie vor Pilatus, als dieser sich weigert, auf ihre politische Anklage das Todesurtheil zu sprechen, nicht mit der Anklage eines Meineides und dadurch geschehener Gotteslästerung Jesu hervortreten, sondern mit der bestimmten Erklärung, dafs er darum nach ihrem Gesetze sterben müsse, weil er sich zu Gottes Sohn gemacht (Joh. 19, 7.). Die Anmafsung, Gottes Sohn zu sein, war also nach ihrer Meinung die Gotteslästerung, wie denn auch Marcus und Lucas gar nicht einmal die Beschwörung des Hohenpriesters anführen, und schon auf die einfache Erklärung Jesu, er sei der Sohn Gottes, des Hochgepriesenen (Marc. 14, 61.), das Urtheil auf Gotteslästerung folgen lassen. Steht diefs aber fest, so folgt, der Hohepriester und überhaupt die Juden dachten sich in dem υἱὸς ϑεοῦ eine so innige Verbindung mit Gott, dafs eben die Anmafsung dieser Verbindung ihnen eine Gotteslästerung war; denn hätten sie in dem υἱὸς ϑεοῦ nur Frömmigkeit und Tugend oder auch blofs die Würde eines Königs und Propheten gesehen, so ist nicht abzusehen, wefshalb die Anmafsung einer solchen Würde gerade eine Gotteslästerung, und zwar in solchem Grade, hätte sein können. Sie dachten sich also offenbar in dem Messias eine solche Erhöhung und Erhebung der menschlichen Natur, dafs sie eine göttliche Verklärung derselben annehmen mufsten; ja sie mufsten selbst etwas Göttliches in dem Messias sehen und erwarten, sonst wäre ihnen die Anmafsung seiner Würde nimmermehr Gotteslästerung gewesen*). Dazu kommt

*) Lutz in seiner biblischen Dogmatik gesteht S. 275. zwar zu, dafs die Juden ihren Messias über das gemeine menschliche Loos erhoben und ihn für mehr, als einen blofs zu besondern Zwecken von Gott geschaffenen Menschen angesehen hätten; allein er will S. 276—277. in den Stellen, wo der Hoherath den Erlöser verurtheilt, die Gotteslästerung nicht in der Erklärung Jesu finden, er sei der Sohn Gottes, sondern in dem Zusatze, dafs er erscheinen werde in den Wolken des Him-

nun, daſs es auch vom Pilatus heiſst, als er hört, Christus habe sich zu Gottes Sohn gemacht: μᾶλλον ἐφοβήθη (Joh. 19, 8.), und daſs dieſs schwerlich der Fall gewesen sein würde, wenn die Juden mit ihrem υἱὸς ϑεοῦ nur einen Menschen hätten bezeichnen wollen; denn die Erinnerung an einen Heroen oder Halbgott der Heiden, von der man diese Furcht beim Pilatus herleitet, konnte doch nur durch die Ähnlichkeit des Begriffs entstehen, den die Juden mit dem υἱὸς ϑεοῦ ausdrücken wollten, und der dem Jahre lang unter den Juden lebenden Pilatus gewiſs nicht unbekannt geblieben war. Ferner heiſst es, und das ist besonders charakteristisch, von der Maria in der Erzählung von dem Gruſse und der Verkündigung des Engels, nicht, daſs die ihr angekündigte göttliche Abstammung des Messias, sondern nur die Art, wie sie möglich sein werde, Verwunderung und Zweifel bei ihr erregt habe (Luc. 1, 30—38.). Nehmen wir nun dazu die tiefe Ehrfurcht, die Johannes der Täufer vor dem Messias an den Tag legt, und wie hoch er ihn stellt (Matth. 3, 11. Joh. 1, 27.), vor Allem aber die einfache Thatsache, daſs nicht bloſs die Jünger, sondern viele Andere im Volke so leicht zu dem wirklichen Glauben an die höhere, göttliche Natur des Erlösers übergingen (vergl. z. B. das Bekenntniſs des Petrus Matth. 16, 16. Joh. 6, 69.,

mels und zur Rechten der Kraft. Daſs dieſs nicht der Grund seiner Verurtheilung war, zeigt klar und deutlich Joh. 19, 7., wo die Juden erklären, weil er sich zu Gottes Sohn gemacht, müsse er nach ihrem Gesetze sterben; sie finden also gerade darin die Gotteslästerung. Ja Lucas erzählt, daſs der Hoherath erst nach jener Erklärung Jesu von dem Kommen in den Wolken des Himmels die Frage an den Erlöser gerichtet habe: „Du bist also der Sohn Gottes?" (Luc. 22, 70.), und erst als er hierauf bejahend geantwortet, finden sie ihn des Todes schuldig. Überdieſs sieht man aus dem ganzen Verfahren des Hohenrathes, auf welche Frage man gerade eine Antwort haben wollte: es ist die Frage, ob Christus der Sohn Gottes sei. Auf Bejahung dieser Frage waren sie bereit, das Todesurtheil auf Gotteslästerung zu sprechen. Darum das Andringen selbst mit einem Schwure; die Antwort darauf muſste um jeden Preis erpreſst werden.

der Martha Joh. 11, 27., des Blindgeborenen Joh. 9, 38.), ja dafs der Schächer am Kreuze noch zu diesem Glauben kommt (Luc. 23, 42.): so wird es uns klar werden, dafs die Juden zwar nicht die christliche Idee von dem Sohne Gottes hatten, dafs sie aber doch schon unzweifelhaft etwas Höheres, Göttliches in ihm erwarteten *). Es ist daher die göttliche Weisheit zu bewundern, die in der Weiterbildung der Messiasidee bis zu Christi Zeit dem Volke es so leicht gemacht, zur Anerkennung der vollen Wahrheit und zum Glauben an den wahrhaftigen Sohn Gottes zu gelangen, und die Sünde, dafs sie ihn nicht erkannt, sondern verworfen haben, lastet um so gewaltiger auf dem verkehrten und verstockten Geschlecht. Die Thatsache aber, dafs die Juden wirklich zur Zeit Christi eine höhere, überirdische Natur in ihrem Messias erwarteten, erkennt selbst Gesenius an (Commentar zum Jesaias, Thl. I. S. 365.; s. oben S. 151.), und auch Wegscheider erklärt nach seiner ehrenwerthen Of-

*) Dafs die Juden zugleich an eine wirkliche Präexistenz des Messias glaubten, läfst sich von den Zeitgenossen Christi nicht beweisen. Die spätere jüdische Lehre dagegen läfst den Messias wirklich vor der Erschaffung der Welt von Gott geschaffen sein (vgl. Lutz, Bibl. Dogmatik S. 275., de Wette §. 200. Anmerkung g). Vielleicht indessen waren schon zu Christi Zeit einzelne Speculationen über die göttliche Natur des Messias vorhanden, wonach er als schon in der alttestamentlichen Geschichte waltend erschien; wenigstens liefse sich 1 Cor. 10, 4. 9. dahin deuten, wo der Fels in der Wüste Christus genannt wird, und das Versuchen von Seiten des Volkes in der Wüste auch auf Christus bezogen werden kann; allein exegetisch läfst sich die Stelle auch ganz anders fassen, so dafs Christus blofs vorbedeutet erscheint durch den Fels in der Wüste, und das Versuchen sich auf Gott bezieht, wie es das A. T. berichtet. Da jedoch die spätere Ansicht der Rabbinen von der göttlichen Präexistenz des Messias unbezweifelt vorliegt (s. Bertholdt I. p. 130—134.), so müssen die Anfänge dieser Lehre auch in der Zeit Christi gesucht werden, und es ist wahrscheinlich, dafs man die Prädicate, die im Buch der Weisheit der σοφία τοῦ θεοῦ gegeben werden, auf den Messias zu übertragen anfing; jedoch war diefs schwerlich schon in den Volksglauben übergegangen, sondern mehr nur Speculation einzelner Schriftgelehrten und Rabbinen.

fenheit, dafs der Name υἱὸς ϑεοῦ zwar nicht an sich, aber sofern er mit dem Namen Messias verbunden werde, mit dem er gewöhnlich synonym sei, eine höhere, als menschliche Natur bezeichne, da die Juden göttliche Attribute mit ihm verbunden gedacht hätten (Instit. §. 82. nota c.). Wie weit indessen die Juden noch immer von der christlichen Vorstellung bei dem Namen: Sohn Gottes, entfernt waren, zeigt, dafs sie an ein wirkliches Herabkommen des Messias vom Himmel gar nicht dachten und daher ganz verwundert sind, als der Erlöser das von sich aussagt (Joh. 6, 42.); ja bei der festgehaltenen Abstammung von David (Joh. 7, 42.) konnten sie das auch nicht; der Apostel Philippus erklärt daher im Anfang seiner Jüngerschaft den Menschen Jesus, den Sohn Joseph's, wie er sagt, von Nazareth für den, von welchem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben (Joh. 1, 45.). Als aber Christus die Worte zu den Juden spricht: „Ich und der Vater sind Eins," halten sie das für eine Gotteslästerung (Joh. 10, 30—33.). Gerade diese letztere Thatsache und die Worte, welche die Juden dabei sprechen, dafs nämlich Christus als Mensch sich zu Gott mache (v. 33.), beweisen, wie sie auch bei ihrem Messias, dem υἱὸς ϑεοῦ, an so etwas nicht denken konnten, ihn also klar und bestimmt von Gott selbst immer unterschieden. Es erscheint ihnen daher auch die obige Äufserung des Erlösers von seinem Einssein mit Gott so gotteslästerlich, dafs sie selbst nach der ihnen vom Herrn darüber gegebenen Erklärung ihn dennoch greifen und als Gotteslästerer steinigen wollen (v. 39., vgl. v. 31.).

Nach dem Allem erhalten wir also als Idee, welche die Juden zu Christi Zeit mit dem υἱὸς ϑεοῦ verbanden: a) die messianische Würde; denn der Ausdruck ist häufig synonym mit Messias oder Christus; b) eine höhere, göttliche Natur, die aber nicht streng dogmatisch fixirt war, und c) eine bestimmte Unterordnung desselben unter Jehova, also dafs es Gotteslästerung blieb, ihn Gott gleich zu setzen; denn der strenge jüdische Monotheismus duldete das Letztere nicht.

IV. Wir gehen jetzt über zu der Vorbereitung auf die

Ankunft des Messias und zu den Vorzeichen derselben. 1) Wir haben früher gesehen, wie als Bedingung alles messianischen Heiles die Sinnesänderung und Bufse von den Propheten angesehen und verkündet ward. Jeremias und Ezechiel heben diefs ganz besonders hervor (s. oben S. 78—81.), und Jesaias im zweiten Theil spricht kurz und bestimmt: „Es kommt für Zion ein Erlöser, für die bekehrten Sünder in Jacob" (c. 59, 20.). Diese Idee nun, dafs nur für die bekehrten Sünder der Messias und sein Reich kommen werde, ist auch zu Christi Zeit noch im Volke lebendig und verkörpert sich gleichsam in dem ernsten und strengen Prediger der Bufse, Johannes. Er verlangt zur Vorbereitung auf das Reich Gottes, das der Messias in Kurzem stiften werde: 1) ein Bekenntnifs der Sünden; denn das liegt eines Theils schon in dem Namen Bufse, zu der er aufrief (Matth. 3, 2.); sodann aber heifst es ausdrücklich von denen, die sich durch ihn taufen liefsen, dafs sie dabei ihre Sünden bekannten (*ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν*) (Matth. 3, 6.); 2) eine völlige Umänderung des Sinnes und Wandels; auch das liegt, und zwar vorzugsweise, in dem Worte *μετάνοια* und *μετανοεῖτε* (Luc. 3, 3. Matth. 3, 2.); allein er verlangt auch wirkliche Beweise davon, d. i. einen Wandel, der sich durch Vollbringung rechtschaffener und guter Werke auszeichnet. Er nennt diese letzteren *καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας* (Matth. 3, 8. Luc. 3, 8.) und nennt als solche dem fragenden Volke mittheilende Liebe und Barmherzigkeit (Luc. 3, 10—11.), den fragenden Zöllnern Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit (v. 12—13.), den fragenden Soldaten Gerechtigkeit und Genügsamkeit (v. 14.). Er verlangt also bestimmt Ablegung aller Laster der Selbstsucht, und zwar von allen Ständen. Dazu kam aber 3) die äufsere Taufe im Jordan als sichtbares Zeichen der beginnenden und geschehenden inneren Reinigung von Sünden (Matth. 3, 6.); denn er taufte *εἰς μετάνοιαν* (v. 11.). Der Zweck dieser Bufse und Taufe war zunächst, durch dieselbe die Sündenvergebung zu erlangen; denn erst nach geschehener Sündenvergebung, so lehrten die alten Propheten (s. oben), war das messianische Heil in

seiner Herrlichkeit zu hoffen, ja die Sündenvergebung selbst war gewissermafsen schon der Anfang dieses Heiles. Daher heifst denn die Taufe des Johannes auch βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Luc. 3, 3.). Der weitere Zweck der Taufe aber wird vom Täufer selbst also angegeben: „Aber dafs er (der Messias) Israel offenbar würde (ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ), darum kam ich, mit Wasser zu taufen" (Joh. 1, 31.). Die Herbeiführung der Erscheinung Christi also, des Auftretens und Offenbarwerdens des Messias, war hiernach der Hauptzweck, für den Johannes wirkte. Dafs er aber damit den Sinn und Geist des Volkes getroffen und nichts Anderes verlangte, als was Alle, wenigstens die Bessern im Volke, als zweckmäfsig und für die Herbeiführung des Messias und der messianischen Zeit als nothwendig erkannten, zeigt das Herbeiströmen des Volkes aus allen Ständen, um sich von ihm taufen zu lassen (Luc. 3, 7., vgl. v. 10. 12. 14. Matth. 3, 5—7. Marc. 1, 5.). Es zeigt also sowohl das Auftreten des Johannes, als auch der Erfolg seiner Thätigkeit, welche Vorbereitung auf die Ankunft des Messias von den Juden zu Christi Zeit allgemein für nöthig erachtet ward. Es lag diefs aber auch in der Natur der Sache selbst; denn da man den Messias zunächst zum Gericht erwartete, worauf auch Johannes hinweist (Matth. 3, 7.), und die Theilnahme am messianischen Heil für jeden Einzelnen von dem Ausfalle dieses Gerichtes über ihn abhing: so mufste auch die Umkehr eines Jeden zur Tugend und Frömmigkeit allgemein als das Rettungsmittel angesehen werden, dem kommenden Zorne, wie Johannes v. 7. selbst sagt, zu entrinnen (φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς).

2) Doch wir gehen zu den Vorzeichen der Ankunft des Messias selbst über. Die Zeit kurz vor der Ankunft hiefs die letzte, denn mit derselben hörte die gegenwärtige Weltzeit überhaupt auf, und die zukünftige begann (s. oben). Die Jünger nun, die auf die Wiederkunft Christi bezogen, was bei der Ankunft des Messias von den Juden erwartet wurde, trugen auch die Ausdrücke und Bezeichnungen dieser letzten Zeit vor der Ankunft des Messias über auf die Zeit, die vor der von ihnen als ganz nahe erwarteten

Wiederkunft Christi, welche als die eigentliche Ankunft (παρουσία) desselben als Messias angesehen ward, vorherging. Daher kommen für die Bezeichnung dieser Zeit im N. T. folgende Ausdrücke vor: αἱ ἔσχαται ἡμέραι (Act. 2, 17. 2 Tim. 3, 1. 1 Jac. 5, 3.), τὸ ἔσχατον τῶν ἡμερῶν (Hebr. 1, 1. 2 Petr. 3, 3.), ὁ καιρὸς ἔσχατος (1 Petr. 1, 5.), ἔσχατοι οἱ χρόνοι (v. 20.), ἡ ἐσχάτη ὥρα (1 Joh. 2, 18.), ἔσχατος χρόνος (Jud. v. 18.), ὕστεροι καιροί (1 Tim. 4, 1.), συντέλεια τοῦ αἰῶνος oder τῶν αἰώνων (Matth. 24, 3. 28, 20. Hebr. 9, 26. Matth. 13, 39. 40. 49.), und für den Tag der Ankunft selbst und des Gerichtes: ἡ ἐσχάτη ἡμέρα (Joh. 6, 39. 40. 44. 54. 11, 24. 12, 48.), und beim Paulus: ἡμέρα τοῦ κυρίου (2 Cor. 1, 14. Phil. 1, 6. 10. 1 Thess. 5, 2., vgl. 2 Petr. 3, 10. Act. 2, 20.), ἡμέρα Χριστοῦ (Phil. 2, 16. 2 Thess. 2, 2.), ἡμέρα ὀργῆς (Röm. 2, 5.), ἐκείνη ἡ ἡμέρα (2 Tim. 1, 12. 18. 4, 8.), und ἡ ἡμέρα (1 Cor. 3, 13. 1 Thess. 5, 4.), beim Petrus aber: ἡμέρα ἐπισκοπῆς (1 Petr. 2, 12.), ἡμέρα κρίσεως (2 Petr. 2, 9. 3, 7.), ἡμέρα τοῦ θεοῦ (2 Petr. 3, 12.). In dieser letzten Zeit vor der Ankunft erwartete man nun die sogenannten ὠδῖνες oder Geburtsschmerzen (vgl. Matth. 24, 8. ἀρχὴ ὠδίνων) des Messias und seiner Zeit, was die Rabbinen חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ nennen (vgl. Jes. 66, 7. 18, 8. Jerem. 13, 21. 22, 23.). Man dachte sich dieselben aber als Kriege, Seuchen, Hungersnoth, Erdbeben und Drangsale aller Art (vgl. Matth. 24, 3—12. Marc. 13, 5—23. Luc. 21, 6—24., wo der Erlöser ganz in der Vorstellungsweise seiner Zeitgenossen spricht), wie denn auch am Himmel wunderbare Zeichen, z. B. Verfinsterung der Sonne und des Mondes, Herabfallen der Sterne und Erschütterung der Himmelskörper (vgl. Matth. 24, 29. Marc. 13, 24—25. Luc. 21, 25.), geschehen sollten. Man entnahm diese Vorzeichen zum Theil aus Daniel, der der messianischen Zeit Drangsale, dergleichen nie gewesen, vorangehen läfst (Dan. 12, 1.; s. oben S. 56.), zum Theil aus den älteren Propheten (vgl. Joel 2, 10. Jes. 13, 9—10. 24, 20. Jerem. 4, 23—24. Ezech. 32, 7.), wo sie den schrecklichen Gerichtstag über das Volk oder die Feinde des Volkes schildern, der beim Jesaias, wie wir gesehen, schon als Untergang der Welt selbst erscheint (s. oben S. 97. ff.). Aus dem Daniel aber, welcher am meisten als Verkünder

dieser Vorzeichen angesehen und benutzt ward, entnahm man aufserdem die Vorstellung des allgemeinen Abfalls vom Glauben und die Erscheinung eines Frevlers, Verführers und Verfolgers der Juden, in welchem Daniel (c. 11, 32—37. 8, 23—24.) unverkennbar treu den syrischen König Antiochus IV. schildert*). Die Apostel nun, namentlich Paulus, halten diese ganze Idee anfangs noch fest, und Paulus schildert den *'Αντίχριστος* 2 Thess. c. 2. ganz nach dem Muster des vom Daniel gegebenen Bildes (s. meine Unsterblichkeitslehre p. 114.). Auch Johannes erwähnt ihn wiederholt (1 Joh. 2, 18. 22. 4, 3. 2 Joh. v. 7.) und sagt zugleich, dafs seine Leser schon früher von ihm gehört hätten, dafs er kommen werde, und zwar zur letzten Stunde; ja er folgert aus dem Vorhandensein vieler Widerchristen, dafs eben diese letzte Stunde nun da sei (2 Joh. 2, 18. 4, 3.). Auch Petrus sieht diese letzte Zeit der Drangsal als bereits vorhanden an (1 Petr. 4, 17., vgl. v. 7.), und Spötter und Lasterhafte erscheinen in ihr (2 Petr. 3, 3.). Jacobus erklärt die Wiederkunft Christi ebenfalls für nahe und ermahnt zur Geduld (Jac. 5, 7—9.), woraus folgt, dafs auch er die Leiden vor der Wiederkunft Christi als nicht befremdend ansieht. Ebenso hält Judas die Zeit, in der er lebt, für die letzte und erwartet nach der Erscheinung der Lästerer, von denen er spricht, die Ankunft des Herrn zum Gericht (Jud. v. 17—18., vgl. v. 1. 21. 24.). Auch in den späteren Briefen erwähnt Paulus ausdrücklich noch den Abfall vom Glauben in den letzten Zeiten und die dann kommenden verführerischen Lehrer (1 Tim. 4, 1—3. 2 Tim. 3, 1—5.), berührt jedoch die Idee des Antichristes nicht wieder. Im Hebräerbriefe ferner wird ebenfalls die Nähe der Wiederkunft Christi gelehrt (Hebr. 10, 37. 25. 9, 26.), und zur Geduld und standhaften Treue im Glauben ermahnt (c. 10, 23. 36. 12, 1 ff.); denn der Kampf bis dahin ist den

*) In Targ. Jonath. zu Jes. 11, 4. heifst der vor dem Messias kommende Bösewicht Armillos und erscheint als die Spitze und Vollendung des Abfalls. Der neutestamentliche Name *'Αντίχριστος* (1 Joh. 2, 18.) ist von den Juden erst später aufgenommen und heifst אַנְתִּקְרִישְׁטוֹס (vgl. Lutz, Bibl. Dogmatik S. 274. de Wette §. 198. Anmerk. a.).

Christen bestimmt, und sie haben bis auf's Blut zu widerstehen (c. 12, 1. 4.). In der Apokalypse endlich finden wir die schrecklichen Vorzeichen der Ankunft Christi in aller Ausführlichkeit behandelt und mit dichterischer Phantasie weiter ausgeschmückt. Die schrecklichen Plagen, die nach der Eröffnung des Schicksalsbuches über die Erde kommen (c. 4—7.), und die durch die sieben posaunenden Engel noch vermehrt werden (c. 8—11.), die Verfolgung des Juden- und Christenthums durch den Teufel und seine Werkzeuge (c. 12—14.), die aus sieben Zornschalen Gottes ausgegossenen Landplagen und der endliche Untergang des heidnischen Roms (c. 15—19.): das Alles sind Ideen, welche aus der jüdisch-messianischen Erwartung der Vorzeichen des Messias entnommen und in's Einzelne weiter ausgemalt sind (s. meine Unsterblichkeitslehre p. 185 ff. und hier §. 38.). Denn dafs diese Einzelnheiten nicht rein christliche Vorstellungen sind, wenngleich der Geist Gottes auch in ihnen, oder vielmehr in ihrer Hülle, die göttliche Wahrheit uns offenbart hat, das leuchtet aus all den Vorstellungen und Beschreibungen ein, welche wir bei den Rabbinen finden, und welche die jüdisch-messianische Erwartung von den Vorzeichen der Ankunft des Messias enthalten (vgl. de Wette, Bibl. Dogmatik §. 197. u. 198. und Eisenmenger II. S. 732 ff. Bertholdt I. p. 45 ff. 55. 58 ff.). Benutzt daher der Erlöser in den oben angeführten Stellen von seiner Wiederkunft die im Volke vorhandenen und von seinen Jüngern getheilten Vorstellungen, um ihnen auf die ihnen verständlichste Weise theils über die Zerstörung Jerusalems, theils über die Entwickelung seines Reiches auf Erden, theils über das ewige Gericht und die ferne Zeit des Weltendes Aufschlufs zu geben, so verehren wir darin seine göttliche Weisheit, welche uns auch jetzt noch erkennen läfst, welche Erwartungen das jüdische Volk zu seiner Zeit hegte, so dafs wir um so eher die reine göttliche Wahrheit unterscheiden können von der Hülle, in die der Herr selbst sie einst gekleidet. Auch seine Jünger, die der Geist Gottes leitete und auch in ihrer Anfangs unvollkommeneren und volksthümlichen Auffassung der christlichen Wahrheit doch vor jedem gefährlichen Irr-

thume bewahrte, lassen uns in der angegebenen Weise erkennen, welche Vorstellungen und Erwartungen zu ihrer Zeit allgemein unter den Juden verbreitet waren; denn was sie von den Ereignissen vor der Ankunft Christi lehrten, das waren ihren Zeitgenossen nicht fremde, völlig unbekannte Dinge, sondern dieselben boten in dem allgemeinen Glauben, den sie zum Theil schon vorher gefunden, den Anknüpfungspunkt für die christliche Wahrheit, welche die Apostel in der Vorstellungs- und Anschauungsweise predigten, welche ihren Zeitgenossen eine heilige war, und die göttliche Weisheit, die es so ordnete und leitete und uns doch die ewige Wahrheit selbst dabei erhielt, ist auch darin zu verehren*).

Ein ganz anderes, häufig im N. T. erwähntes Vorzeichen von der Ankunft des Messias ist die Wiedererscheinung des Elias und Jeremias oder statt des letztern die eines andern Propheten, der jedoch nicht genannt ist. Dafs auch Moses erwartet wurde, schliefst man nur aus der Erscheinung desselben bei Christi Verklärung (Matth. 17, 3.). Zunächst war es bestimmte Lehre der Schriftgelehrten, dafs erst (*πρῶτον*) Elias kommen müsse, ehe der Messias selbst auftrete (Matth. 17, 10. Marc. 9, 11.). Er sollte im Geiste und in der Kraft Gottes die Herzen der Väter zu den Kindern kehren (*ἐπιστρέψαι*) und die Ungehorsamen zur Gesinnung der Gerechten, um, wie es heifst, dem Herrn ein bereitetes Volk zuzurichten (*ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον*) (Luc. 1, 17.); denn so dem Herrn vorangehend, sollte er ihm den Weg bereiten (Luc. 1, 76.)

*) Als ein besonderes Vorzeichen wird von den Rabbinen auch ein Stern erwähnt, der des Messias Ankunft anzeigt, und in dem Testamentum duodecim patriarcharum heifst es davon: „Dann wird der Herr einen neuen Priester aufwecken, dem alle Worte werden geoffenbart werden, und sein Stern wird am Himmel aufgehen u. s. w. (Fabricius, Cod. Pseudepigr. Veteris Testamenti. T. I. p. 534.). Lutz in seiner biblischen Dogmatik meint (p. 274.), es möchte diese Vorstellung wohl aus 4 Mos. 24, 17. entstanden sein, wo es in der Weissagung des Bileam heifst: „Es tritt hervor ein Stern aus Jacob;" doch scheint diefs nur eine gewagte Vermuthung (vgl. Bertholdt l. I. p. 55.).

und durch Wiederzurückführung und Herstellung aller theokratischen Verhältnisse (denn so ist das *ἀποκαταστήσει πάντα* Matth. 17, 11. und *ἀποκαθιστᾷ πάντα* Marc. 9, 12. zu fassen) das Kommen des Reiches Gottes und des Messias anbahnen und einleiten. So also faſste man jetzt die Worte Maleachi's (3, 1. 4, 5—6.) und erklärte sich namentlich den Ausdruck: Bote des Bundes (מַלְאַךְ הַבְּרִית) (Mal. 3, 1.). Daſs man dabei aber auch von dem ernsten und strengen Elias Strafe für die erwartete, welche seinem Buſsrufe nicht folgen würden, zeigt die Erinnerung an das Fallen des Feuers vom Himmel, womit, wie Elias, die Söhne des Zebedäus die strafen wollen, die den Erlöser in ihr Dorf nicht aufnehmen wollten (Luc. 9, 54.). Das Rufen zur Buſse und Bekehrung aber, das hiernach die Hauptaufgabe des wiederkehrenden Elias sein sollte, läſst zugleich deutlich erkennen, für wie nöthig man eine solche Sinnesänderung vor der Ankunft des Messias hielt, und wie eben deſshalb der Täufer Johannes so allgemeinen Beifall und Zulauf erhielt. Daſs aber der Herr selbst mit bestimmten Worten den Johannes eben wegen seiner Buſswirksamkeit für den Elias, der eigentlich und leiblich wiedererwartet wurde, erklärt (Matth. 17, 11—12. Marc. 9, 12—13.), ist eins von den vielen Beispielen, wie der Herr geistig faſste und deutete, was seine Zeitgenossen in ihren messianischen Erwartungen eigentlich und wörtlich faſsten. Übrigens war die leibliche Wiederkunft des Elias so allgemeiner Volksglaube geworden, daſs man ein Mal den Johannes (Joh. 1, 21.), sodann den Erlöser selbst (Matth. 16, 14. Luc. 9, 19.) dafür hielt, ja diesen am Kreuze noch mit dem Kommen des Elias verspottete (Matth. 27, 47. 49. Marc. 15, 35—36.). Die zuerst angeführte Stelle aus dem Matthäus aber zeigt deutlich, daſs man auch die Wiedererscheinung des Jeremias oder eines andern alten Propheten als Vorläufers des Messias erwartete; denn man hielt im Volke den Erlöser bald für den Einen, bald für den Andern, erkannte ihn also für den Messias selbst noch nicht an. Der Glaube an die Wiederkehr des Jeremias aber scheint sich aus der Erzählung 2 Macc. 14, 12—16. gebildet zu haben; denn danach erscheint in einem Traumgesicht

dem früheren Hohenpriester Onias ein Greis, mit wunderbarer Hoheit umgeben, der als der Prophet Jeremias von ihm erkannt wird, und der dem Judas Maccabäus ein goldenes Schwert, als Geschenk Gottes, mit den Worten überreicht, dafs er damit die Feinde schlagen werde. Auch die alte Sage, dafs Jeremias bei der Zerstörung Jerusalems die Bundeslade in einer Berghöhle verborgen habe, und dafs der Ort zur messianischen Zeit werde geoffenbart werden (2 Macc. 2, 1—8.), konnte zu jenem Glauben, Jeremias selbst werde wiedererscheinen, beitragen. Was aber den dritten Propheten betrifft, dessen Wiederkommen erwartet wurde, so haben die meisten Ausleger diejenigen Stellen, wo noch von einem Propheten, der wiedererscheinen werde, die Rede ist (Luc. 9, 19. Joh. 1, 21.), ebenfalls auf den Jeremias bezogen; allein dieser ist nach Matth. 16, 14. in der Erwartung der Juden bestimmt von einem andern der alten Propheten unterschieden; denn sie sagen: Jeremias oder einer der Propheten. Dazu kommt, dafs nicht abzusehen ist, warum beim Joh. (1, 21.) die Abgeordneten, die den Täufer fragen sollen, wer er sei, nicht geradezu auch den Namen des Jeremias nennen, wenn sie diesen bezeichnen wollen, wie sie zuvor den Elias genannt haben. Die Ansicht der Juden aber, wer aufser dem Elias wiederkommen werde, wird Luc. 9, 8. so ausgedrückt: *εἷς τῶν ἀρχαίων προφητῶν*, so dafs es danach unbestimmt erscheint, ob Jeremias oder ein anderer alter Prophet wiederaufstehen werde (vgl. v. 19.). War diefs aber der Fall, so war offenbar neben der Erwartung von der Wiederkehr des Jeremias auch die von der Wiederkehr eines andern alten Propheten vorhanden, und bei dem Schwanken des Volksglaubens hierüber war es jedenfalls klug von den an den Johannes Abgeordneten, dafs sie nicht bestimmt den Jeremias nennen, sondern in ihrer Frage bei der Unbestimmtheit des Namens doch die Bestimmtheit der Sache bezeichnen; denn sie sagen: „Bist du der Prophet?" (*ὁ προφήτης εἶ σύ;*) nämlich, der erwartet wird, wobei sie dem Johannes überlassen, sich für den Jeremias oder einen andern alten Propheten zu erklären. Nun aber hat man sich das Wiederkommen dieser Propheten nicht etwa

als ein Herabkommen vom Himmel, sondern als ein Heraussteigen aus dem Hades oder der Unterwelt zu denken; denn die Lehre der Pharisäer darüber war die, dafs aus der doppelten Abtheilung des Hades, dem Paradiese und der Gehenna, nur die abgeschiedenen Seelen der Guten und Frommen, also die des Paradieses, in's irdische Leben zurückkehren und neue menschliche Leiber annehmen könnten. Diese von ihnen sogenannte ῥᾳστώνη τοῦ ἀναβιοῦν, d. i. Leichtigkeit des Wiederauflebens (Ioseph. Archaeolog. 18, 1—3.), veranlafst daher auch den Herodes Antipas, als er von dem Erlöser hört, ihn für den wiederauferstandenen Johannes den Täufer zu halten (Matth. 14, 2.), welche Ansicht mit ihm Viele theilen, während Andere den Erlöser für einen wieder in's Leben zurückgekehrten alten Propheten halten (Luc. 9, 7—8.). Solche wieder in's irdische Leben Zurückkehrenden aber wurden mit grofsen, wunderbaren Kräften ausgerüstet gedacht. Denn Herodes sagt: „Er ist auferstanden von den Todten, und darum (διὰ τοῦτο) wirken die Kräfte in ihm" (αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ) (Matth. 14, 2.), wie denn gerade auch die Kunde von den wunderbaren Thaten und Krankenheilungen des Erlösers Viele auf diesen Gedanken bringt (Luc. 9, 6—7.). Nun aber ist dabei wohl zu beachten, dafs, wo von der Wiederkunft des Elias die Rede ist, niemals, wie bei den andern Propheten, gesagt ist, er sei auferstanden oder werde auferstehen; denn nach 2 Kön. 2, 11. machte gerade er eine Ausnahme von dem allgemeinen Loose der Sterblichen, da er nicht in den Hades oder Scheol, sondern in den Himmel entrückt ward, also ein Auferstehen aus dem Hades von ihm auch nicht erwartet oder ausgesagt werden konnte. Das Wiederaufstehen jener Propheten aber aus der Unterwelt kurz vor der Ankunft des Messias bildete gleichsam das Vorzeichen der allgemeinen Auferstehung der Frommen aus dem Hades bei der Ankunft des Messias selbst, und so leitete denn diefs besondere und letzte Vorzeichen unmittelbar hinüber in die Entwickelung der grofsen Dinge, welche mit der Erscheinung des Messias selbst beginnen sollten.

Blicken wir nun am Schlusse dieser ganzen Darstellung

zurück auf die oben gegebene Übersicht über die messianische Hoffnung im A. T. (§. 13.), so zeigt eine Vergleichung beider folgendes Resultat. Die vier ersten Punkte der früheren messianischen Hoffnung sind allerdings noch vorhanden, aber sie bilden nur die Grundlinien des grofsen Werkes, das sich mehr, als früher, in dem Messias concentrirt. Früher mehr Einzelnes, neben einander Bestehendes, das für sich seine weitere Entwickelung gefunden, hier Alles als das Werk eines Einzigen, des Messias selbst, gedacht und von ihm getragen; früher messianisches Heil erwartet und beschrieben auch ohne Erwähnung der Person des Messias, hier seine Person als der Hauptgegenstand, ja als der Mittel- und Kernpunkt aller messianischen Hoffnung aufgefafst und festgehalten *). Wer könnte hier die unsichtbare Hand Gottes und die Wirkung seines Geistes verkennen, die also dem den Weg bereitet, der der Mittelpunkt und der Urquell alles Heils und aller Seligkeit geworden! — Ja mehr noch, was früher mehr Hoffnung irdischer Art war, wie Ausmalung des äufsern Glückes in dem neu zu hoffenden Reiche, ist zum grofsen Theil schon vergeistigt und übergetragen auf das Gebiet des ewigen Reiches, das der Messias hier stiften werde, und die allegorische Deutung und Fassung der hierher gehörigen Stellen der alten Propheten hat schon allgemeinen Beifall und Eingang gefunden. Am meisten aber von allen altmessianischen Hoffnungen ist die Vorstellung von der Auferstehung der Todten und von der Persönlichkeit des Messias selbst weiter entwickelt. Ist auch immer noch die Erde der Schauplatz aller der Dinge, die mit der Ankunft des Messias sich entwickeln sollen, und

*) Lutz in seiner biblischen Dogmatik sagt darüber S. 273—274: „Während hier (in der Messiashoffnung zu Christi Zeit) Alles am Messias und seiner Erscheinung hängt, ist es im A. T. gerade umgekehrt: es kommt der Tag Jehova's, mit diesem jene glorreiche אַחֲרִית הַיָּמִים und erst dann auch der davidische König, dessen Erscheinung also keineswegs das Eintreten der Erfüllung erst bedingt. Es liegt darin ein religiöser Unterschied: die Erwartung war nicht mehr unmittelbar auf Jehova gerichtet, sondern auf die äufserliche Erscheinung einer wunderbaren Person, durch deren Vermittelung die Glorification eintrete."

hielt man auch immer noch die leibliche Auferstehung der Todten aus der Unterwelt fest, so war doch diese bereits zu einer allgemeinen, d. i. aller Menschen, erweitert, und das Gericht über alle Todte, die Theilnahme der Guten an der Seligkeit des neuen, himmlisch verklärten Reiches hier auf Erden, die Ehre, Freude und Wonne in diesem Reiche bilden unverkennbar Elemente, an die der Herr die ewige Wahrheit selbst knüpfen, ja in deren Hülle er sie zum Theil für immer niederlegen konnte *), während er das, was nur irdisch und menschlich war und keinen innern Kern der Wahrheit in sich trug, unbeachtet liegen liefs, da der Geist, den er seinen Jüngern verheifsen, auch sie davon frei machen und zu der reineren Erkenntnifs der christlichen Wahrheit führen sollte. Die Vorstellung von der Würde und Hoheit des Messias aber hat sich offenbar gesteigert, und wir haben schon früher darauf hingewiesen, wie gerade hierin die letzte und bedeutungsvollste Vorbereitung auf die Erscheinung dessen zu finden ist, der in Wahrheit als der Sohn des lebendigen Gottes in die Welt gekommen ist, um unendlich höher und herrlicher zu erfüllen, was verheifsen war, als man je gehofft und geahnet hatte. Sein heiliges Bild aber trete in dem folgenden Abschnitt nun selbst uns vor Augen, und zwar nach den unmittelbaren Erklärungen seines eigenen Mundes.

Christi eigene Lehre von seiner Person.

§. 18.

Vorbemerkung.

Die Unterscheidung der Lehre Jesu selbst von der Auffassung derselben durch die Apostel und Evangelisten

*) Lutz sagt daher in seiner bibl. Dogmatik S. 283. ebenfalls: „Es lagen aber auch in diesen Ideen wirksame Wahrheits-Elemente. Das Christenthum zieht auch diese Ideen in seinen Kreis und macht das Wahre darin zu seinen Anknüpfungspunkten. Schon Herder: „„„Erläuterungen des N. T. aus einer neu eröffneten morgenländischen Quelle"" (1775), hat das theilweise sehr schön gezeigt."

erklärt de Wette in seiner biblischen Dogmatik (§. 228. Anmerkung a.) für eine nothwendige, aber unlösbare Aufgabe. Nichts desto weniger aber muſs es möglich sein, so wir anders Jesu eigene Worte in den evangelischen Berichten uns aufbewahrt sehen, danach seine eigene Lehre von seiner Person zu erkennen, und zwar so zu erkennen, daſs sich dieselbe klar in ihrer Übereinstimmung sowohl, wie in ihrer etwaigen Verschiedenheit von den Glaubens- und Lehrmeinungen der Apostel und Evangelisten, herausstellt. Wohl ist der Einwand nicht ohne Bedeutung, daſs die biblischen Referenten des Lebens Jesu unwillkürlich dasselbe so dargestellt und die Worte des Erlösers so wiedergegeben hätten, wie sie selbst dieselben aufgefaſst und verstanden, und daſs also eine Färbung derselben durch die persönliche Eigenthümlichkeit der Referenten nicht hinweggeläugnet werden könne; ja man beruft sich zum Beweise dessen auf die klar vor Aller Augen daliegende Verschiedenheit der Johanneischen Darstellung Christi von derjenigen, welche die drei ersten Evangelisten geben. Allein auch bei der vollen Anerkennung dieser Verschiedenheit, auch bei dem Zugeständniſs, daſs die persönliche Ansicht und Überzeugung der Berichterstatter auf ihre Darstellung nicht ganz ohne Einfluſs gewesen, muſs dennoch das historische Bild Christi bestimmt herauszuerkennen sein, oder man müſste geradezu läugnen, daſs uns wirkliche Geschichte von Jesu erhalten sei, und behaupten, seine zahlreichen, meist kurzen und leicht behaltbaren Aussprüche über sich selbst wären sammt und sonders von den Evangelisten entstellt und nur durch ihre Glaubensansicht gefärbt uns überliefert. Wohl hat man das von einzelnen, die einer vorgefaſsten dogmatischen Ansicht von Jesu Person besonders verdächtig waren, zu behaupten versucht; allein man hat sich dabei inconsequenter Weise gar nicht klar gemacht, daſs nicht diese allein, sondern eine unzählbare Menge anderer dann als ebenso miſsverstanden und entstellt angesehen werden müssen, weil sie aus derselben Grundanschauung geflossen, und daſs danach die ganze Relation der Evangelisten als nichts weiter erscheinen kann, denn als ein durch und durch entstelltes und aller hi-

storischen Glaubwürdigkeit ermangelndes Product judenchristlicher Religionsanschauung. Zu dieser äufsersten Consequenz sind wirklich in unsern Tagen Manche fortgegangen, ohne zu begreifen, wie sie damit eigentlich aller historischen Glaubwürdigkeit überhaupt ein Ende machen, und wie ihnen dabei das factische Vorhandensein des Christenthums selbst zum unlösbaren Räthsel wird, da seine ganze Entstehung die wirkliche Persönlichkeit Christi, wie sie aus den evangelischen Berichten erkannt wird, zur nothwendigen Voraussetzung hat. Mag daher auch die Kritik Einzelnes in den evangelischen Berichten nicht ohne Erfolg angegriffen haben, die Thatsache, dafs Christus gerade so gelehrt und gewirkt, wie die Evangelien berichten, dafs er gerade die Person gewesen, für die er sich selbst erklärt hat, wird nimmermehr umgestofsen werden können, und die Kritik selbst wird von den Übertreibungen im Skepticismus immer mehr zu der nüchternen Besonnenheit zurückkehren, die allein eine unbefangene und richtige Würdigung historischer Thatsachen möglich macht. Nun aber hat die Kritik vorzugsweise die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, sowie seinen Abschied von der Erde, als in Mythen gehüllt darzustellen sich bemüht, während die öffentliche Thätigkeit Jesu, als von Augen- und Ohrenzeugen berichtet, weniger angreifbar erscheint. Mit dieser letztern aber haben wir es gerade hier zunächst und ausschliefslich zu thun; denn nur Jesu eigenes Lehren und Wirken, von seinem öffentlichen Auftreten an, kommt in Betracht, so wir bestimmen wollen, was er selbst von sich und seiner Person gelehrt, und welche Überzeugung er demnach von seiner eigenen Natur und seinem Wesen gehabt haben müsse. Die nächste Frage also bleibt unbedenklich die: Haben wir wirklich Jesu eigene Worte in unsern Evangelien so genau vor uns, dafs mit Sicherheit daraus sein eigenes Bewufstsein von sich erkannt werden kann? Die Antwort ergiebt sich aus gründlicher Kenntnifs und genauer Vergleichung der evangelischen Berichte. Lucas erklärt (c. 1, 1—4.), dafs er ἀκριβῶς, also mit Genauigkeit, die ganze Geschichte Jesu von Anfang an verfolgt habe, und zwar so, wie er sie von Au-

genzeugen und Dienern des Wortes selbst in Erfahrung gebracht, und dafs es ihm dabei um die Zuverlässigkeit der Worte und Dinge (λόγων ἀσφάλειαν) zu thun gewesen sei. Matthäus und Marcus aber stimmen, was die Worte Jesu selbst betrifft, mit ihm bis auf kleine und unwesentliche Abweichungen vollkommen überein, ja von dem Ersteren ist es sogar wahrscheinlich, dafs sein ursprüngliches Werk nur eine Sammlung der Aussprüche und Reden Jesu (τὰ λόγια τοῦ κυρίου, Euseb. III, 39.) enthalten habe; wefshalb dieselben auch noch jetzt bei ihm in Gruppen zusammengestellt erscheinen (vgl. Matth. c. 5—7. c. 13.). Achten wir nun aber auf jene kleinen, unwesentlichen Abweichungen, die in den Relationen von Jesu eigenen Worten bei den drei ersten Evangelisten vorkommen, so zeigt sich überall, wie das bei treuen, wahrhaftigen Berichterstattern noch täglich vorkommt, dafs sie zwar in Einzelnheiten von untergeordneter Bedeutung von einander abweichen, dafs aber in dem Kern und Wesen des Gehörten und von ihnen Wiedererzählten durchaus Übereinstimmung herrscht. Wir können daher mit Zuversicht darauf bauen, dafs wir Jesu Worte überall dem Wesen und der Sache nach wirklich vor uns haben, und wenn wir dafür noch eines besondern Beweises bedürften, so wäre es gerade die merkwürdige Thatsache, dafs selbst bei den Verheifsungen Jesu von den letzten Dingen, welche die Jünger in jüdisch-messianischer Weise verstanden und auf eine baldige Wiederkunft Christi bezogen, ihre gewissenhafte Treue mitten unter den Aussprüchen Jesu, welche ihre eigene Erwartung zu begünstigen und zu bestätigen scheinen, doch auch solche nicht verschweigt, welche diese ihre Erwartung als unrichtig zurückweisen und ausschliefsen (vgl. Matth. 24, 6. 14. 36. Marc. 13, 7. 32. Luc. 21, 24.). Eben an diesem Beispiele zeigt sich aber auch, inwieweit die persönliche Auffassung und Meinung der Referenten mitspricht und ihren Einflufs geltend macht, ohne dafs die historische Treue dadurch aufgehoben erscheint. Eine viel wichtigere Frage dagegen ist die, wie die unläugbare Verschiedenheit der Johanneischen Darstellung von der der Synoptiker zu fassen und zu

beurtheilen sei, und ob hier wirklich Gründe vorhanden sind, der einen den Vorzug vor der andern zu geben. Dafs Rationalisten die Darstellung Jesu bei den Synoptikern unbedenklich für die richtigere halten, eben weil sie ihre eigene Vorstellung von der Person Christi leichter darin wiederzufinden oder damit vereinigen zu können glauben, kommt natürlich hier nicht in Betracht. Die Verschiedenheit ist da, und es frägt sich hier nur: Schliefst die eine Darstellung die andere aus, oder ergänzt nur die eine die andere, und haben beide gleiche Ansprüche auf historische Wahrhaftigkeit und Treue? Nun spricht der ganze Charakter des vierten Evangeliums, sowie das uns bekannte Gemüth des Johannes offenbar dafür, dafs er das Bild des Erlösers, das die Synoptiker geben, nicht blofs vervollständigen, sondern gerade so wiedergeben will, wie es sich seinem Herzen mit unvertilgbaren Zügen eingeprägt hatte. Er will Seiten in der Natur und dem Wesen des Erlösers hervorheben, welche die übrigen Evangelisten nicht so beachtet hatten, da ihnen die Empfänglichkeit dafür weniger eigen war, die sich aber gerade seinem Gemüthe unvertilgbar eingedrückt und ihm unvergefslich geblieben waren, und nach denen seine eigene Überzeugung von der Person seines Meisters sich erst gebildet hatte. Nicht umgekehrt also läfst er den Erlöser sprechen, was er von ihm denkt, sondern sein Denken flofs erst aus dem, was er vom Erlöser gehört, und was sein für das Geistige und Höhere mehr empfängliches und liebendes Gemüth als unverlierbares Eigenthum in sich aufgenommen hatte. Dafs dem so ist, zeigt schon eine unbefangene und genaue Vergleichung seiner Darstellung Christi mit der bei den Synoptikern; denn die wesentliche Gleichheit in der Grundanschauung von der Person Christi läfst sich in beiden Darstellungen durchaus nicht verkennen. Auch die Synoptiker schreiben keineswegs dem Erlöser eine blofs menschliche Natur zu; schon Stellen wie Matth. 11, 27. 12, 28. 28, 18—20. 26, 53. setzen das aufser Zweifel. Dafs sie aber die höhere Natur Christi nicht so entschieden und häufig hervorheben, und dafs sie dieselbe scheinbar auf eine andere Quelle, als Johannes, zurückfüh-

ren, das gehört gerade ihrer eigenthümlichen Ansicht und Auffassung an, und diese wird nicht verkannt werden, sondern zu ihrem vollen Rechte gelangen, wenn wir die Lehre der Apostel von der Person Christi näher in's Auge fassen. Hier haben wir uns nur über die Alternative zu erklären: Entweder ist auch der Bericht des Johannes historisch, und seine Relation der Worte Jesu gehört wesentlich dazu, um ein vollständiges Bild vom Erlöser zu erhalten, oder sein Bericht ist unhistorisch und in den wesentlichsten, Jesu zugeschriebenen Äufserungen unzuverlässig und falsch. Diefs Letztere nehmen unbedenklich die an, welche die Johanneische Darstellung Christi mit ihrer religiösen Überzeugung nicht zu vereinigen wissen, und die heftigsten Angriffe auf die Ächtheit und Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums kommen gerade von dieser Seite. Denn ein Ausweg existirt hier nicht. Hält man den Johannes für ächt und historisch, so ist über die Person Christi völlig entschieden. Wir erklären uns unbedenklich für diese Ansicht; denn hätte Johannes die Aussprüche Jesu nur nach seiner individuellen und irrthümlichen Überzeugung gemodelt, so träfe unwidersprechlich den Erlöser die Schuld, dafs er sich einen Jünger gewählt, der ihn zu verstehen völlig unfähig gewesen, ja dafs er den unter seinen Jüngern am meisten geliebt, der ihn am wenigsten verstanden. Nun aber erklärt der Erlöser selbst, und zwar in den feierlichsten Augenblicken seines Lebens, in dem Gebet vor seinem Tode, dafs seine Jünger ihn w a h r h a f t i g e r k a n n t hätten (Joh. 17, 7. 8. 12. 16. 25.), und bittet den Vater, dafs er sie i n d e r W a h r h e i t e r h a l t e u n d h e i l i g e (Joh. 17, 11. 17.). Dazu aber auch nur irgend etwas noch hinzuzufügen, halten wir für völlig überflüssig.

Haben wir also nach dem Allen die Worte des Erlösers selbst als so zuverlässig und treu uns erhalten anzusehen, wie es nur irgend bei historischen Relationen der Fall sein kann, so ergiebt sich von selbst, dafs, um sie richtig zu verstehen, auch Rücksicht zu nehmen ist auf den ganzen Ideenkreis und die Bildung seiner Zuhörer und insbesondere seiner Jünger; denn um verstanden zu werden, mufste der

Herr sich oft zu ihrer Fassungskraft herablassen; er wählte oft Ausdrücke und Redeformen, die ihrer jüdisch-messianischen Erwartung entsprachen, und gab in ihrer Hülle ihnen oft die Wahrheit, die sie rein und unverhüllt noch nicht zu tragen vermochten (Joh. 16, 12.). Diese Hülle und Einkleidung haben wir daher immerdar wohl zu unterscheiden von dem Kern und Wesen solcher Aussprüche des Herrn, und wir werden uns dabei leiten lassen müssen von den hellen und klaren Aussprüchen, die unverhüllt denselben Gegenstand, dieselbe Wahrheit betreffen und ausdrücken. Sollten dagegen diese letztern nicht immer vorhanden sein, so werden wir uns vorsichtig nach Analogien umsehen und sie anwenden müssen, um wenigstens annäherungsweise, wenn nicht völlig, den wahren Sinn der Worte Jesu zu treffen. Ebenso gewifs aber wird Rücksicht zu nehmen sein auf die morgenländische, bilderreiche Sprache überhaupt, die der Herr oft redet, und die, mit abendländischem, kaltem Verstande aufgefafst, zu den wunderlichsten Vorstellungen und Begriffen geführt hat und führen mufs. Auch hier wird überall der Kern und das Wesen der Sache zu suchen sein; aber es ist dabei nicht leichtsinnig über das gewählte Bild hinwegzuschlüpfen, wie das so oft geschieht, indem man dasselbe auf die oberflächlichste Weise deutet und den oft tiefen Sinn desselben vollständig verkennt und verflacht.

Haben wir uns so nun über die Grundsätze und Ansichten ausgesprochen, die uns bei der ganzen Untersuchung leiten werden, so treten wir jetzt unserer Aufgabe näher. Lutz in seiner biblischen Dogmatik geht bei der Lehre von der Person Jesu von dem an sich gewifs richtigen Gedanken aus, dafs das Selbstbewufstsein Jesu von sich vor Allem aufzusuchen und zu bestimmen sei, da alles Urtheilen und Schliefsen aus einzelnen Aussprüchen desselben, alles Combiniren dieser und seines Handelns immer wieder von dem Geiste abhange, mit welchem Einer immer nur von aufsen her zur Betrachtung hinzutrete, und nach der Verschiedenheit dieses Geistes liefsen sich, wie die Erfahrung beweise, die Aussprüche Jesu sehr verschieden deuten (Lutz, S. 286.). Wenn derselbe nun aber selbst aus den

Aussprüchen Jesu über sich wieder einzelne herausgreift und darin das Selbstbewufstsein Jesu von sich ausgesprochen findet (Joh. 5, 19. 20. 8, 50. 10, 36., vergl. mit Luc. 2, 49.), so entgeht er selbst dem Vorwurfe nicht, dafs er einzelne Aussprüche Jesu nur nach seinem Geiste und Standpunkte deute und damit die andern dann wieder je nach seinem Sinne in Verbindung bringe. Nach den oben citirten Stellen nämlich, wozu er noch Joh. 9, 4. 5. 4, 34. Matth. 5, 16. fügt, findet er das unterscheidende Selbstbewufstsein Jesu nur in seiner vollkommenen Willensreinheit, und aus dieser leitet er dann alles Übrige in der Natur und dem Wesen Jesu ab. Weil derselbe diese Reinheit und Vollkommenheit des Willens gehabt, habe er sich verschieden gefühlt von der ganzen Menschheit, habe er sich Eins gewufst mit dem Vater, habe er eine vollkommene Erkenntnifs Gottes gehabt, denn diese hange von der Reinheit des Willens ab, ja habe er auch auf seine ideale oder rathschlüfsliche Präexistenz bei Gott geschlossen und sich eine solche beigelegt (S. 288 ff.). Ob damit das wirkliche Selbstbewufstsein Jesu richtig bezeichnet ist, möchte mindestens doch sehr zweifelhaft erscheinen, und Alles, was Lutz sonst noch Treffliches über die Bestimmung und das Werk Jesu, über den Glauben an ihn u. s. w. sagt, kann unmöglich die Richtigkeit seiner oben angegebenen Bestimmung beweisen. Unserer Ansicht nach kommt Alles darauf an, das Selbstbewufstsein des Erlösers überhaupt nicht aus einzelnen Aussprüchen desselben, abgesehen von den übrigen, bestimmen zu wollen, denn dann sind Irrthümer und Fehlschlüsse kaum zu vermeiden. Will ich wissen, wer Jemand ist, und wofür er sich selbst nach seiner innersten Überzeugung hält, so mufs ich ihn erst ganz und vollständig hören, nicht einzelne seiner Worte herausgreifen und danach schon das Endurtheil fällen wollen, was er selbst von sich denke. Mit seinen Worten aber mufs ich dann auch sein Leben und sein Wirken, sofern seine ganze Seele sich darin spiegelt, zu überblicken im Stande sein, und verbinde ich diefs dann mit dem Gehörten, so wird der Schlufs auf die Persönlichkeit selbst, sowie auf das Bewufstsein, das in ihm selbst lebte und webte, nicht leicht

ein Fehlschlufs werden können. Wenden wir diefs nun auf die Person des Erlösers an, so werden wir nothwendig erst ihn ganz über sich selbst und sein Werk hören müssen, ehe wir den Schlufs auf seine ganze Persönlichkeit wagen dürfen. Erst am Ende unserer Untersuchung wird es daher vollständig und entschieden vor unsern Augen dastehen, für welch eine Person der Herr sich selbst gehalten und erklärt, und welch ein Bewufstsein er also von sich und seinem Wesen in sich getragen habe.

Danach wird unsere Untersuchung denn folgende vier Fragen nach einander zu beantworten haben: 1) Wie erklärt sich der Erlöser selbst über seine Natur und sein Wesen? 2) Wie über seine Bestimmung und sein Werk? 3) Welchen Glauben fordert er defshalb von den Menschen? und 4) Wie setzt er die messianischen Hoffnungen seiner Zeit mit sich und seinem Werk in Beziehung?

Gehen wir jetzt an die Beantwortung dieser Fragen!

§. 19.

I. Christi eigene Erklärung über seine Natur und sein Wesen.

Da wir zuletzt die messianische Hoffnung der Juden, wie sie zu Christi Zeit sich ausgebildet hatte, näher kennen gelernt haben, so möchte es Manchem als die natürliche Forderung einer historischen Entwickelung erscheinen, jetzt also weiter fortzuschreiten, dafs wir den innigen Zusammenhang jener Hoffnung mit der Lehre und dem Werke Christi entwickelten, oder, um deutlicher zu reden, dafs wir zeigten, wie Christus jene Erwartung der Juden nun auf sich angewandt, nur nach ihr von sich und seiner Person geredet und gelehrt, und wie er demnach, so zu sagen, nur das natürliche Product geschichtlicher Antecedentien oder Factoren gewesen; und einer oberflächlichen Betrachtung möchte es nicht schwer werden, auf diesem Wege die Alles überragende und in jeder Beziehung aufserordentliche Erscheinung Christi in die natürliche Entwickelung der Zeit und ihrer Bildung herabzuziehen. Allein die Person Christi

ist von so eigenthümlicher Art, sein Werk übersteigt so sehr alles Ahnen und Hoffen seiner Zeitgenossen selbst, dafs wir vor Allem erst über ihn selbst und sein Wesen klar werden müssen, ehe wir daran denken können, ihn und seine Erscheinung in die geschichtlich gegebenen Verhältnisse einzureihen oder seine Beziehung zu ihnen zu begreifen. Wir suchen daher zuerst von ihm selbst Aufschlufs darüber zu erhalten, was er seinem innersten Wesen und seiner Natur nach gewesen.

Wir fragen zunächst also:

1) *Wie erklärt er sich selbst über sein menschliches Dasein?*

Achten wir auf Alles, was er selbst über sein Wesen als Mensch spricht, so leuchtet ein, dafs er sich selbst vollkommen als Mensch fühlte und alle wesentlichen Bedingungen menschlicher Existenz in sich vereinigte. Von besonderer Wichtigkeit ist hier zunächst seine Erklärung, in der er sich ausdrücklich einen *ἄνθρωπος* nennt. Denn er spricht zu den Juden: „*Nun aber sucht ihr mich zu tödten,* **einen Menschen,** *der ich zu euch die Wahrheit geredet*" (Joh. 8, 40.). Gerade beim Johannes finden wir diese Erklärung, und es ist wohl zu beachten, dafs sich der Erlöser nirgends auf gleich bestimmte Weise *θεός* nennt; wefshalb die unbiblische, wenngleich kirchliche Bezeichnung Christi als *θεάνθρωπος* nicht blofs von jeher Anstofs erregt, sondern auch wirklich zu falschen, d. i. unbiblischen, Vorstellungen Veranlassung gegeben hat. Die biblische Wahrheit, die mit dem Worte wirklich ausgedrückt werden kann, und die uns später erst klar werden wird, ist daher immer wohl zu unterscheiden von dem Wortsinne, den die Kirchenlehre damit verbindet. Wie aber Christus sich einen *ἄνθρωπος* nennt, so erwähnt er auch bestimmt seine menschliche Geburt, denn er sagt: *εἰς τοῦτο γεγέννημαι*, *dazu bin ich geboren* (Joh. 18, 17.). Seinen Körper aber nennt er selbst *Fleisch und Bein* (*σάρκα καὶ ὀστέα*) (Luc. 24, 39.), sowie er seine *Füfse, Hände und Seite* (*τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, τὴν πλευράν μου*) seinen Jüngern als etwas Greifbares bezeichnet (Luc. 24, 39. Joh. 20, 20. 27.). Be-

achtungswerth ist, dafs diefs der Herr gerade nach seiner Auferstehung thut, sodafs also von einem verklärten Körper, den er nach seiner Auferstehung schon gehabt, hiernach gar nicht die Rede sein kann. In demselben Sinne fassen wir daher auch die bekannte Stelle: *Μή μου ἅπτου*, rühre oder fasse mich nicht an (Joh. 20, 17.); denn Maria, zu der der Auferstandene spricht, ist, da sie ihn plötzlich erkennt, niedergesunken, um ihn als einen aus der andern Welt zurückgekehrten Geist anzubeten und seine Kniee zu umfassen; daher der Zusatz vom Erlöser mit dem bezeichnenden *γάρ*, „denn noch bin ich nicht aufgestiegen zu meinem Vater." Die Berührung, meint also der Erlöser, ist unnöthig; denn ich bin noch kein Geist (vgl. Luc. 24, 37.). Hatte er aber auch nach seiner Auferstehung noch einen irdischen, menschlichen Leib, und fordert er defshalb selbst Speise von seinen Jüngern (*Ἔχετέ τι βρώσιμον ἐνθάδε;* Luc. 24, 41.): so fehlt es um so weniger in seinem Leben vor seinem Tode an Beispielen, wonach er leibliche Bedürfnisse von sich ausspricht. Wir erinnern nicht blofs an das *διψῶ*, mich dürstet (Joh. 19, 28.), am Kreuze, sondern auch an seine Worte: *Αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσι, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις· ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει, ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ* (Matth. 8, 20.). Ebenso aber, wie von seinem menschlichen Leibe, spricht er auch von seiner *ψυχή* und seinem *πνεῦμα* und drückt seine menschlichen Gefühle und Gemüthsbewegungen aus. Die Sehnsucht seines Herzens spricht sich aus in den Worten: *Ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν* (Luc. 22, 15.). Die Betrübnifs seiner Seele hören wir in der Klage: *Περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου* (Matth. 26, 38.), sowie in dem Zusatze: *Μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε μετ' ἐμοῦ*, und nicht minder in dem schmerzlichen Vorwurf: *Οὕτως οὐκ ἰσχύσατε μίαν ὥραν γρηγορῆσαι μετ' ἐμοῦ;* (Matth. 26, 40.). Stärker noch drückt sich die Erschütterung seines Gemüthes aus in den Worten: *Νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται* (Joh. 12, 27.), sowie das Gefühl gänzlichen Verlassenseins in dem Schmerzensausruf: *Ἠλί, Ἠλί, λαμὰ σαβαχθανί;* (Matth.

27, 46.). Sein menschliches Mitgefühl aber zeigen seine Worte: *Σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέρας τρεῖς προσμένουσί μοι, καὶ οὐκ ἔχουσι, τί φάγωσι· καὶ ἀπολῦσαι αὐτοὺς νήστεις οὐ θέλω, μήποτε ἐκλυθῶσιν ἐν τῇ ὁδῷ* (Matth. 15, 32.). Die tiefste Wehmuth aber erkennen wir in seiner schmerzlichen Klage über Jerusalem: *Ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ἐπισυνάγει ὄρνις τὰ νοσσία ἑαυτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθελήσατε;* (Matth. 23, 37. Luc. 13, 34., vgl. Luc. 19, 41.). Sind diefs Alles aber Zeugnisse von einem durchaus menschlich fühlenden Herzen, so schreibt der Herr selbst auch diese *καρδία* sich ausdrücklich zu, und zwar an der Stelle, wo er von seinen menschlichen Tugenden, nämlich seiner Sanftmuth und Demuth, spricht; denn er sagt: *Πρᾶός εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* (Matth. 11, 29.). Welche Herrschaft er aber gerade über diese *καρδία* hatte, zeigen vor Allem seine Worte und sein Benehmen, als Judas ihm mit dem verrätherischen Kusse nahete (Luc. 22, 48. Matth. 26, 50.), und als einer der Gerichtsdiener ihm einen Backenstreich gegeben (Joh. 18, 23.). Eben darauf aber, dafs er so durchaus menschlich fühlte und ein Mensch war, wie wir, beruhet die tiefe Berechtigung seiner Forderung an Alle: *Μάθετε ἀπ' ἐμοῦ*, lernet von mir! (Matth. 11, 29.). Denn das höchste Ideal der Menschheit, das wir in ihm erblicken, die Liebe in ihrer höchsten Vollendung gegen Gott sowohl, als gegen die Menschen (Joh. 8, 29. 4, 34. 15, 9. 10. 13. Luc. 23, 34.), hat nur darum Sinn und Bedeutung für uns als Alle verpflichtendes Vorbild, dafs er vollkommen unseres Geschlechtes war und unserer Natur theilhaftig gewesen, und dafs er daher auch, gleich uns, in jeder Noth, wie in jeder Anfechtung des Lebens, in Gott allein Kraft und Muth und Siegesgewifsheit gefunden. Darum seine Dankgebete (Joh. 11, 41. Matth. 11, 25.), seine Bittgebete (Matth. 26, 39. 42. 44. Marc. 14, 36. Luc. 22, 43.), seine Fürbitten (Joh. 17, 1. 5. 9. 11. 15. 17. u. s. w., vgl. Luc. 22, 32.), sowie am Kreuze sein letztes Wort: *Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου* (Luc. 23, 46.). Verlangt er daher wiederholt von den Seinen ein *ἀκολου-*

θεῖν, ein Nachfolgen seines Vorbildes (Matth. 16, 24. Luc. 9, 23. Marc. 8, 34. Joh. 12, 26. Matth. 10, 38.), so liegt die Kraft und Gewalt dieses Wortes nach ihrem letzten Grunde in der vollkommenen Menschlichkeit seines Wesens, dem nachzufolgen eben darum der ganzen Menschheit möglich ist. Eben diese absolute Forderung des ἀκολουθεῖν von Seiten des Herrn führt uns aber auf eine Eigenthümlichkeit seines menschlichen Daseins, die zwar von Vielen geläugnet, aber nichts desto weniger durch die eigenen Aussprüche des Herrn über allen Zweifel erhoben wird. Es ist diefs seine vollkommene Sündlosigkeit, durch die er sich von allen Menschen unterschieden weifs.

Zunächst ist dabei wohl zu beachten, dafs ein förmlicher Beweis der absoluten Sündlosigkeit Jemandes überhaupt nicht zu führen ist, also auch für Christus nicht existiren kann; denn es führt das auf ein Gebiet, das dem sterblichen Auge völlig verschlossen ist. In das Heiligthum des Herzens Jemandes zu blicken, so dafs alle Regungen desselben offen vor uns daliegen, ist uns versagt; und doch müfsten wir gerade so Jemanden durchschauet, und zwar in jedem Augenblicke seines Lebens durchschauet haben, um ihm Sündlosigkeit zusprechen zu können. Es gehört daher auch die Sündlosigkeit Jesu nur in das Gebiet des Glaubens; aber dafs dieser Glaube auf gutem, festem Grunde ruhet, eben das nachzuweisen, ist hier unsere Aufgabe.

Schon dafs er sich selbst, wie wir gesehen haben, als Vorbild für Alle hinstellt, weist auf ein Bewufstsein sittlicher Reinheit hin, das um so stärker in's Gewicht fällt, da der Herr den Grundsatz, der auch auf dem sittlichen Gebiete Geltung hat, ausspricht: „Es kann doch nicht ein Blinder einem Blinden den Weg weisen?" (Luc. 6, 39., vgl. v. 40.). Dazu kommt, dafs er, der die Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit und die Bufse von Allen fordert, die Theil haben wollen an seinem Reiche, der in dem Gleichnifs vom betenden Zöllner und Pharisäer das reuige Gefühl und Bekenntnifs der eigenen Sünde zur Hauptsache macht (Luc. 18, 9—14.), der in dem Dünkel und der Verblendung der Pharisäer, die sich selbst für gerecht hielten, den Hauptgrund

ihrer Verwerfung findet (Luc. 5, 31—32. Matth. 10, 8. Marc. 2, 17. Luc. 15, 7.), von sich selbst mit keiner Sylbe auch nur die leiseste Andeutung eines Schuldbewufstseins giebt, ja in dem feierlichen Gebete vor seinem Tode (Joh. c. 17.) bei aller Unterwerfung und Demuth vor dem Vater keine Spur eines solchen Gefühles blicken läfst. Wenn also er, der da lehrte, Keiner solle sich vermessen, gerecht zu sein (Luc. 18, 9.), auf sich selbst diesen Grundsatz nicht anwandte, so liegt der Schlufs, dafs er sich selbst müsse rein gefühlt und eine Ausnahme von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschennatur gemacht haben, mindestens sehr nahe. Dieser Schlufs aber erhält noch eine weit stärkere Kraft durch die Thatsache, dafs er selbst Sünden vergiebt. Denn hätte er für sich selbst das Bedürfnifs einer Sündenvergebung gefühlt, so konnte der Gedanke, Andern Sünden zu vergeben und sich somit eine Heiligkeit, gleich der göttlichen, zuzuschreiben, nicht in sein Herz kommen. Das Sündenvergeben von seiner Seite setzt nothwendig voraus, dafs ihm selbst eben keine Sündenvergebung nöthig war. Denn die Worte: *Θάρσει, τέκνον, ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου* (Matth. 9, 2. Marc. 2, 5. Luc. 5, 20.), sind keineswegs ein blofses Versprechen, ein Trost, Gott werde sie vergeben, sondern sie enthalten die gewisse Vergebung selbst; wefshalb auch die Pharisäer bei sich selbst sprechen: „Dieser lästert" (Matth. 9, 3.), und beim Marcus: „Warum redet dieser also Lästerungen? Wer kann Sünden vergeben, als Einer, Gott?" (Marc. 2, 7., vgl. Luc. 5, 21.). Der Erlöser durchschauet diese Gedanken, und um den Pharisäern ein augenfälliges Zeugnifs seiner höheren Macht, die auch Sünden vergeben könne, zu geben, heilt er den Gichtbrüchigen durch sein blofses Wort. Es ist also die Sündenvergebung, die ja der Heilung voraufgeht, nicht, wie Manche die Sache haben fassen wollen, identisch mit der Heilung selbst, sofern Krankheiten von den Juden allgemein als Sündenstrafen angesehen wurden, so dafs Aufhebung dieser Sündenstrafen, d. i. Heilung, mit der Zusicherung der Vergebung vom Erlöser gemeint sei; sondern wie der Herr die Pharisäer durchschauet, so hat er zuvor auch den Seelenzustand des Kran-

ken erkannt und vollzieht erst die sittliche Bedingung der äufsern Hülfe, die er dann durch seine Wunderkraft folgen läfst. Dieser Blick des Erlösers in das Innere zeigt sich auch bei der Sündenvergebung, die er dem Weibe ertheilt, das seine Füfse mit ihren Thränen benetzt und salbt (Luc. 7, 38.). Auch ihr sagt er: Ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι (v. 48.). Sind aber alle diese Zeugnisse für Jesu Sündlosigkeit nur negativer Art, so fehlen doch auch durchaus die positiven Aussprüche von ihm dafür nicht. So sagt er, dafs er allezeit das seinem Vater Wohlgefällige, d. i. seinen Willen, thue (Ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε) (Joh. 8, 29.). Hier liegt in dem πάντοτε ποιεῖν offenbar das Gefühl beständiger Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters. Darum verlangt er von seinen Jüngern, dafs sie seine Gebote halten, καθὼς ἐγὼ τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρός μου τετήρηκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ (Joh. 15, 10.). Indem er hier sich seinen Jüngern zum Muster hinstellt, spricht er in dem τετήρηκα τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρός μου eine Beobachtung der göttlichen Gebote von sich aus, die ein Gefühl der Verschuldung vollständig ausschliefst. Wenn er aber noch bestimmter sagt: ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα (Joh. 14, 9.), so wird Niemand darin eine blofs intellectuelle Vollkommenheit erblicken wollen, die der Erlöser sich zuschreibt; denn wie das ὁρᾶν im biblischen Sprachgebrauch, und gerade auch beim Johannes, nie ohne die sittliche Wirkung intellectueller Erkenntnifs gedacht wird (1 Joh. 3, 2. 6. 3 Joh. v. 11., vgl. Matth. 5, 8.), so auch hier. Christus bezeichnet sich hier als das vollkommene Ebenbild Gottes, so dafs, wer ihn ganz, d. i. in seiner ganzen Eigenthümlichkeit und Vollkommenheit, erkennt und durchschauet, Gottes eigenes Bild damit vor Augen hat und ihm ähnlich wird. Eine Menschennatur aber, an der noch irgend eine sündliche Schwachheit sich fände, könnte nimmermehr oder nur in der äufsersten Verblendung sich so mit Gott vergleichen oder ihm gleich setzen. Sagt daher der Herr: Εἰ ἐγνώκειτέ με, καὶ τὸν πατέρα μου ἐγνώκειτε ἄν· καὶ ἀπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑωράκατε αὐτόν (Joh. 14, 7.), und kurz vorher: ἐγώ

εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ δι' ἐμοῦ (v. 6.), so schreibt er sich damit neben der vollkommensten intellectuellen Kenntnifs auch eine moralische Vollkommenheit zu, der auch der leiseste Anhauch der Sünde fehlen mufs. Was wir hier aber aus seinen Worten nothwendig schliefsen, spricht er selbst in den viel gekannten und gemifsdeuteten, aber nichts desto weniger ganz klaren Worten aus: Wer von euch überführt mich einer Sünde? (τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας;) (Joh. 8, 46.) Dafs Alles hier auf das Wort ἁμαρτία ankommt, ist klar. Der Zusammenhang scheint, aber scheint auch nur, die Bedeutung von Betrug oder Lüge zu rechtfertigen; denn der Herr spricht zu den Juden, dafs sie von ihrem Vater, dem Teufel, gelernt, der nicht in der Wahrheit bestanden, sondern die Lüge geredet, denn in ihm sei keine Wahrheit, sondern er sei ein Lügner und ein Vater der Lüge. „Ich aber," fährt der Erlöser fort, „sage die Wahrheit, und darum glaubt ihr mir nicht. Wer von euch überführt mich einer Sünde?" So meint man denn, ἁμαρτία sei hier offenbar soviel als ψεῦδος. Niemand könne den Erlöser einer Unwahrheit oder Lüge überführen. Allein wenn auch der Zusammenhang diese Bedeutung von ἁμαρτία zu fordern scheint, so spricht dagegen laut und ohne Widerrede der constante Sprachgebrauch von ἁμαρτία in der ganzen Schrift. Überall heifst es wirklich Sünde, und nicht Lüge oder Betrug oder blofs Unwahrheit. Jene Bedeutung mufs daher auch hier gelten. Die ἁμαρτία ist das Genus und schliefst das ψεῦδος als Species in sich. Weil das ganze Genus fehlt, so ist auch die einzelne Species nicht vorhanden. Das ist der offenbare Sinn der Worte. Weil überhaupt keine ἁμαρτία in Christo zu finden, so kann auch von einer Lüge oder einem Betruge bei ihm keine Rede sein. Der Herr erweitert also mit dem einen Worte ἁμαρτία den ganzen Begriff, von dem er bisher gesprochen, und drückt mit seiner Frage die bestimmte Gewifsheit von sich aus, dafs Niemand sei, der einer Sünde überhaupt ihn zeihen könne. Das aber konnte er nur sagen, weil sein eigenes Gefühl ihn vollkommen

freisprach. Ist dem aber so, so wird auch seinen Worten, die er gleichfalls gerade in Bezug auf sich selbst spricht: *Οὗτος ἀληθής ἐστι, καὶ ἀδικία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν*, dieser ist wahrhaftig, und kein Unrecht ist in ihm (Joh. 7, 18.), das gleiche Bewufstsein zum Grunde liegen. Wohl hat man auch hier das Wort *ἀδικία* für *ψεῦδος* nehmen wollen und gemeint, es entspreche dem hebräischen שֶׁקֶר (Hiob 36, 4.) oder רְמִיָּה (Ps. 52, 4.) oder מִרְמָה (Micha 6, 11.), da ja der Gegensatz gegen das voraufgehende *ἀληθής* darauf entschieden hinweise. Auch Meyer (s. den Commentar zu dieser Stelle) will es daher nur mit Unredlichkeit, welche böse Absichten hinter gutem Scheine berge, übersetzen. Allein erstlich kommt auf die ungenaue Übersetzung der Septuaginta, welche jene hebräischen Worte mit *ἀδικία* wiedergeben, hier nichts an, wenn wir den neutestamentlichen Sprachgebrauch des Wortes suchen; sodann aber gilt auch dieser hier nicht überhaupt, sondern es frägt sich, wie gerade unser Verfasser, d. i. Johannes, jenes Wort gebraucht. Nun aber kann darüber kaum noch irgend ein Zweifel herrschen, wenn wir die Worte hören: „So wir unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht, dafs er uns die Sünden vergiebt und uns von aller Ungerechtigkeit (*ἀπὸ πάσης ἀδικίας*) reinigt” (1 Joh. 1, 9.). Hier ist *ἀδικία* offenbar weder Betrug oder Lüge, noch Unredlichkeit, sondern synonym mit dem zwei Mal gebrauchten *ἁμαρτία*. Daher desselben Johannes Worte: *πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστί* (1 Joh. 5, 17.). Wenn nun aber der Herr sich jede *ἀδικία*, d. i. jedes Unrecht, abspricht, so ist damit auch gesagt, dafs keine Unredlichkeit in ihm gewesen; es ist also auch hier mit dem ganzen Genus die einzelne Species abgewiesen. Das Genus aber, die *ἀδικία*, ist dasselbe, was Johannes auch *ἀνομία* nennt, und worin er gerade das Wesen der Sünde, d. i. der *ἁμαρτία*, sieht; denn er sagt: *Πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ· καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία* (1 Joh. 3, 4.). Haben wir aber hiernach hinlänglich Zeugnifs, dafs der Erlöser nach seinen eigenen Worten sich weder einer *ἁμαρτία*, noch einer *ἀδικία* bewufst gewesen,

so ist seine Sündlosigkeit, wenn wir anders seinen Worten glauben, uns so gewifs erwiesen, als nur irgend etwas, das in das Gebiet des Glaubens fällt, es uns jemals sein kann.

Dafs gegen die Sündlosigkeit Jesu vielfache Einwendungen erhoben worden, ist bekannt; sie richten sich nicht blofs gegen die angeführten Zeugnisse des Erlösers, die man exegetisch zu beseitigen sucht, sondern gegen die ganze Darstellung Christi in den Evangelien überhaupt, sowie gegen die Möglichkeit, dafs ein, mit einer menschlichen Natur begabtes, Wesen völlig frei von aller Sünde gewesen sein könne. Eben weil man diese Möglichkeit läugnet, ist man gegen die historischen Zeugnisse für die Sündlosigkeit Jesu von vorn herein eingenommen. Wir haben uns also über diese Möglichkeit zuerst zu erklären. Noch Niemand hat nachzuweisen vermocht, dafs die Sünde nothwendig zur menschlichen Natur gehöre. Nur die Erfahrung hat man dafür anführen können und kommt immer wieder auf sie zurück. Allein in der Person Jesu erblicken wir eben einen Menschen, der von der ganzen erfahrungsmäfsigen Menschheit sich unterscheidet. Das Gefühl dieses Unterschiedes trägt er in sich und spricht es offen aus. Es müfste also nachgewiesen werden, dafs eben ein solcher Unterschied eine Unmöglichkeit sei, und da stehen wir denn an der Grenze all unseres Wissens; denn Niemand kann *a priori* beweisen, dafs Freiheit von Sünde die Menschennatur aufhebe. Im Gegentheil, unser eigenes Gefühl bei jeder Sünde und jedem Unrecht sagt uns, dafs ein Zustand ohne Sünde möglich sein mufs, und dafs wir durch eigene Schuld uns fort und fort und von Anfang an darum gebracht haben. Es ist daher nicht blofs nichts Undenkbares, sondern es ist von dem eigensten Gefühle selbst wahrscheinlich gemacht, ja gefordert, dafs ein Mensch ohne Sünde existiren kann. Wohl ist ein solcher dann ein Ideal der Menschheit, aber eben als solches giebt sich der Erlöser, und so gewifs wir ein solches Ideal denken können, ebenso gewifs, sollten wir meinen, mufs die Möglichkeit seiner Realisirung zugegeben werden. In Christus nun sehen wir es historisch verwirklicht, und so gewifs wir die Sonne nicht läugnen mögen, wenn sie uns in's Ange-

sicht scheint, ebenso wenig können wir zweifeln an der Herrlichkeit Christi, wenn sie uns in's Herz hinein leuchtet. Aber man sieht nicht oder will nicht sehen, für welch ein Wesen sich der Herr selbst giebt, und dann wird es leicht, auch Gründe gegen seine Sündlosigkeit aufzufinden. Dieselben lassen sich im Allgemeinen in zwei Classen theilen; die einen sind exegetischer, die andern philosophischer Art. Beschäftigen wir uns zunächst mit den ersteren als den wichtigern!

An der Spitze aller exegetischen Gegengründe *) steht die Stelle Matth. 19, 17. (vgl. die Parallelstellen Luc. 18, 19. Marc. 10, 18.), wo der Herr spricht: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut, aufser Einer, Gott (τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός). Hier, meint man, spreche Jesus selbst es aus, dafs er nicht völlig rein und gut, also nicht ohne Sünde gewesen, denn diefs Prädicat gebühre einzig und allein Gott. Allein dafs der Schein hier trügt, wird sich aus dem Folgenden unzweifelhaft ergeben. Das Wort ἀγαθός ist hier nicht in seinem gewöhnlichen Sinne, sondern offenbar in prägnantem gebraucht; denn wäre diefs nicht der Fall, so widerspräche der Herr sich geradezu im Gebrauche des ἀγαθός selbst. Er schreibt einzelnen Menschen nicht blofs eine καρδία καλὴ καὶ ἀγαθή zu (Luc. 8, 15.), sondern nennt sie selbst ἀγαθοί. So sagt er, dafs Gott seine Sonne aufgehen lasse ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθούς (Matth. 5, 45.), sagt ferner: Ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας ἐκβάλλει τὰ ἀγαθά (Matth. 12, 35. Luc. 6, 45.), führt in dem Gleichnifs von der königlichen Hochzeit an, dafs die Knechte ausgingen und zusammenbrachten πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς (Matth. 22, 10.), ja redet endlich in der Parabel von den anvertrauten Centnern jeden der beiden ersten Knechte also an: Εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ (Matth. 25, 21. 23.), und ebenso in dem Gleichnifs von den anvertrauten Pfunden den ersten Knecht: Εὖ, ἀγαθὲ δοῦλε

*) Wir folgen hier in ihrer Aufzählung meist dem Lutz, S. 294 ff., ohne jedoch seine Widerlegungen überall zu den unsrigen machen zu können.

(Luc. 19, 17.). Gerade diese Anrede mit dem ἀγαθέ aber ist es, die der Herr in unserer Stelle entschieden von sich zurückweist; denn Einer aus der Volksmenge war herangetreten und hatte ihn: Διδάσκαλε ἀγαθέ (Matth. 19, 16.), angeredet. Es mufste also der Herr hier einen bestimmten Grund haben, gerade dieselbe Anrede mit dem ἀγαθέ, die er selbst wiederholt gebraucht, ganz entschieden von sich abzulehnen. Der Grund ist kein anderer, als dieser: der Fragende, der ihn für einen menschlichen Lehrer hält, gebraucht das ἀγαθός in seiner Frage sowohl für den Menschen, den er anredet, als für das höchste Gut, nach dem er fragt; denn er sagt: Διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα ἔχω ζωὴν αἰώνιον; Dieser Unterschiedslosigkeit, wonach im Sinne des Fragenden sowohl ein Mensch ἀγαθός genannt wird, als das Höchste und Heiligste, tritt der Herr in seiner Antwort entgegen; das ἀγαθός, wie es der Fragende zuletzt gebraucht, d. i. im absoluten Sinne, gilt keinem Menschen, sondern nur Gott allein. An ihn nur hat man sich zu wenden, wenn man Antwort haben will auf die Frage nach dem höchsten Gut. Der gleich folgende Zusatz von Seiten des Herrn macht diesen Sinn seiner Antwort gewifs; denn er spricht: Εἰ δὲ θέλεις εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωήν, τήρησον τὰς ἐντολάς. Die Gebote also, die göttlichen, sind es, die hier allein in Frage kommen; auf ihre Beobachtung mufst du denken, nicht auf das, was etwa ein menschlicher διδάσκαλος dir sagen könnte. Ist diefs der wahre Sinn der Worte Jesu, und der Zusammenhang weist entschieden darauf hin, so lehnt der Herr hier das ἀγαθός nur in dem prägnanten oder absoluten Sinne von sich ab; denn in diesem kann es nur Gott zukommen, der nach der Schrift selbst ἀπείραστός ἐστι κακῶν (Jacob. 1, 13.), während es von Christus heifst, dafs er sei πεπειρασμένος κατὰ πάντα, doch mit dem Zusatze: χωρὶς ἁμαρτίας (Hebr. 4, 15.).

Die übrigen exegetischen Gründe gegen die Sündlosigkeit Jesu sind zwar von geringerer Bedeutung; aber sie müssen doch gehört und in ihrer Nichtigkeit erkannt werden. Einer der unbedeutendsten ist unstreitig die Hinweisung auf Luc. 2, 52., wonach Jesus eine menschlich-natürliche Ent-

wickelung gehabt, also nicht frei von Sünde geblieben sein könne. Dieser Schlufs ist eigentlich nicht recht begreiflich; denn daraus, dafs Jesus eine natürliche, d. i. stufenweise, Entwickelung gehabt, und mehr geht aus jener Stelle durchaus nicht hervor, folgt doch nicht, dafs er auf jeder Stufe oder doch einigen Sünde gethan haben müsse? Er war auf jeder Stufe der Entwickelung das, was er sein sollte, ganz und vollständig, also ohne Sünde, und nahm, wie jene Stelle selbst sagt, eben darum immer mehr an Gnade bei Gott und Menschen zu. Nicht mehr Bedeutung hat der Vorwurf, der von dem Zurückbleiben des zwölfjährigen Jesus im Tempel entlehnt ist (Luc. 2, 41—52.); denn daraus, dafs die Mutter sich seinetwegen geängstigt hat und ihm einen Vorwurf macht, folgt noch nicht, dafs er wirklich Unrecht gethan, wie denn auch die Erzählung selbst von einem Ungehorsam gegen seine Eltern oder von einem Gebot oder Verbot, das von ihrer Seite vorausgegangen, nicht das Geringste erwähnt. Eine höhere Auffassung seiner Natur und Bestimmung läfst hier auch nicht einmal einen Schatten von Unrecht an ihm entdecken. Ein anderer Einwand gegen seine Sündlosigkeit ist hergenommen von der Verfluchung des Feigenbaums (Matth. 21, 17—22.). Hier, meint man, sei sowohl ungerechter Zorn zu entdecken, als eine unrechtmäfsige Beschädigung fremden Eigenthums. Allein erstlich findet von dem Hergange eine doppelte Relation Statt; denn Marc. 11, 11—14. 19—23. wird die Sache anders erzählt, sodann ist von Zorn dabei gar nicht die Rede, sondern diefs wird erst geflissentlich hineingetragen; dafs aber der Feigenbaum Jemandes Eigenthum gewesen, wird ebenfalls ohne Grund behauptet; denn es heifst ausdrücklich, dafs er ἐπὶ τῆς ὁδοῦ, auf oder an dem Wege, gestanden habe. Der Herr benutzt aber nach dem Zusammenhange offenbar den Feigenbaum, um zu zeigen, wie selbstverschuldete Unfruchtbarkeit die gewisse Strafe treffe, und bei der im Morgenlande so beliebten symbolischen Lehrweise hätte selbst dann, wenn der unfruchtbare Feigenbaum Jemandes Eigenthum gewesen, gewifs Niemand sich über den Verlust desselben beklagt. Eine eben solche Beschädigung fremden Eigen-

thums, nur noch in gröfserem Mafse, findet man in der Geschichte von den Gadarenischen Schweinen (Matth. 8, 28—34. Marc. 5, 1—19. Luc. 8, 27—39.). Allein dafs die Einwohner selbst, denen die Schweine gehört hatten, Jesu nicht die mindeste Schuld dabei beimessen, könnte schon auf die richtige Ansicht von der Sache führen. Sie sehen das an dem Besessenen (nach Marcus und Lucas ist es nur Einer) gewirkte Wunder, wie er nämlich bekleidet und vernünftig zu Jesu Füfsen sitzt, und huldigen in Furcht dem Erlöser, schreiben ihm also das von dem Besessenen selbst in seinem letzten Anfalle von Wahnsinn Gethane nicht im mindesten zu. Ein neuer Vorwurf gegen den Erlöser ist hergenommen von der Austreibung der Verkäufer und Wechsler aus dem Tempel (Joh. 2, 13—22. Matth. 21, 12—13. Marc. 11, 15—18.), worin man Zorn und Anmafsung hat finden wollen. Eine richtige Würdigung des Vorganges und der vollkommenen Berechtigung Jesu zu dem, was er hier thut, wird diesen Vorwurf kaum der Beachtung werth finden*). Aus der Erzählung Joh. 7, 1—10. hat man ferner den Vorwurf der Unwahrheit auf ihn wälzen wollen; denn er erkläre seinen Brüdern, er gehe nicht hinauf nach Jerusalem, und gehe später heimlich dennoch hinauf. Allein in dem zweimaligen *οὔπω*, noch nicht (v. 6. u. v. 8.), spricht ja der Erlöser klar aus, dafs er seine Hinreise nach Jerusalem nicht überhaupt und absolut verneine; ja es liegt darin schon geradezu die Absicht angedeutet, dafs er kommen werde,

*) Lutz erklärt sich darüber also: „Bei dem Wesen und der Bedeutung Jesu, die er überall zeigt, ist die Handlung gerade die rechte; Gottes Haus ist verunreinigt und mifsbraucht, Jesus stellt das dar in seiner ganzen Unangemessenheit und Unwürdigkeit; zugleich zeigt er sich dabei als den, welcher hier zu gebieten hat, als den Sohn des Herrn dieses Ortes, als den Sohn Gottes, dem der Tempel angehört. Der Vorwurf der Juden zeigt nur ihren Unglauben. Die Aufwallung von Zorn ist hierbei vollkommen gerechtfertigt; auch der Zorn hat seine Stelle in menschlichen Handlungen, nur soll er geheiligt sein, begriffen unter die Lebensbewegung, welche Gott allein zum Ziele hat." (Bibl. Dogm. S. 296.).

nur sei noch nicht die rechte Zeit dazu für ihn da. Darum sagt er ja auch ausdrücklich: „Meine Zeit ist noch nicht gekommen" (v. 8.). Aufserdem hat man nicht mit Unrecht auf die solenne Bedeutung des ἀναβαίνειν hingewiesen, welches das öffentliche, caravanenweise Hinaufziehen nach Jerusalem bezeichne, das der Erlöser hier von sich ablehne. Eine ähnliche Beschuldigung der Unwahrheit entnimmt man aus den Worten beim Lucas: „Und er stellete sich, weiter gehen zu wollen" (καὶ αὐτὸς προσεποιεῖτο πoῤῥωτέρω πορεύεσθαι) (Luc. 24, 28.). Hier aber ist doch offenbar die Meinung der Emmauntischen Jünger, die aus dem Erfolge, dafs Jesus ihren Bitten nachgiebt und mit ihnen einkehrt, schliefsen, er habe sich schon vorher dazu bestimmt gehabt und nur so gethan, als wolle er weiter gehen, wohl zu unterscheiden von der Thatsache und wirklichen Absicht Jesu selbst. Die Meinung des Referenten, die sich hier ausspricht, giebt noch kein Recht, den Erlöser selbst für verstellungsfähig zu halten. Endlich ist es das Verhältnifs Jesu zu seinem Verräther, dem Judas Ischarioth, das man ihm zum Vorwurfe macht. Er habe, meint man, ihn gar nicht aufnehmen, oder, so es geschehen, es gar nicht so weit mit ihm kommen lassen dürfen, nachdem er seine Absicht erkannt. Er habe früher auf ihn einwirken und, wenn das ohne Erfolg geblieben, ihn von sich und seinem Jüngerkreise wieder entfernen müssen. Dieser Vorwurf aber beruhet auf einer gänzlichen Verkennung Jesu und sucht ihn zu einem ganz gewöhnlichen Pädagogen herabzuwürdigen, dem man das Mifsrathen seiner Zöglinge mehr oder weniger zuschreibt. An Judas zeigt sich nach dem Willen des Herrn in einem einzelnen Falle, was an seiner Erscheinung im Grofsen und Ganzen durch alle Jahrhunderte sich vollzieht. Wer mit unreinem Herzen sich dem Erlöser nahet, dem wird er ein Stein des Anstofses und des Ärgernisses, an dem er rettungslos seinen Untergang findet *). Wie aber

*) **Lutz** sagt darüber höchst treffend: „Jesus ist vielmehr eine Erscheinung von Gott her zur Auferstehung und zum Falle für Viele, eine κρίσις für die Welt; auch in den engsten Kreis um

der Herr bis zum letzten Augenblick, dem verrätherischen Kufs, den Unglücklichen noch zu retten sucht, also seine unendliche Langmuth und Liebe gegen den Sünder gerade an Judas zur klarsten Anschauung kommt, das scheinen die, welche dem Herrn aus seinem Benehmen gegen ihn einen Vorwurf machen, nicht im Entferntesten zu ahnen. Christi Erscheinung ist nicht die eines gewöhnlichen Rabbi; sie steht als Wahrzeichen und Zeugnifs Gottes da für alle Jahrtausende, Gottes Ernst wie Gottes Liebe allen Geschlechtern vor Augen haltend bis an's Ende der Tage. Nur wer diesen höheren Standpunkt der Beurtheilung einnimmt, wird die Einzelnheiten im Leben Jesu begreifen.

Kommen wir nun auf die philosophischen Einwürfe gegen die Sündlosigkeit Jesu, so können wir uns darum über sie kurz fassen, weil sie meist alle darauf hinauslaufen, die Unmöglichkeit der Sündlosigkeit Jesu daraus zu schliefsen, dafs es erfahrungsmäfsig keine vollkommene menschliche Tugend gebe. Gerade hierüber aber haben wir uns bereits oben hinreichend ausgesprochen. Auch die vornehm klingende Phrase von Straufs, „es sei nicht die Art, wie die Idee sich realisire, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andern zu geizen" (Leben Jesu II. S. 734. Erste Aufl.), ist im Grunde nichts weiter, als dieselbe Behauptung, nur philosophisch aufgestutzt. Nur zwei Einwürfe des de Wette verdienen hier noch eine besondere Beachtung. Der eine ist die Behauptung, dafs nach der Lehre der Schrift selbst die Menschennatur wesentlich sündhaft sei, und dafs also auch in Jesu ein Minimum von Sünde, wenn auch nur die Möglichkeit, dafs er sündigen konnte, zugegeben werden müsse (de Wette, christliche Sittenlehre I. S. 188.). Hierauf ist zu antworten, dafs allerdings die Möglichkeit zu sündigen nicht blofs zugegeben, sondern noth-

ihn her drängt sich die Welt, und ihr Fall ist an Judas dargestellt; wer sich mit unreinem Sinne Jesu nahet, und wenn er ihm noch so nahe gekommen wäre, der nimmt ein Ende mit Schrecken. Das ist die grofsartige Idee in jenem Verhältnisse, die Jesus selbst anerkannte und früher andeutete; er stiefs die Welt nicht zurück, sondern er richtete sie." (Bibl. Dogm. S. 297.)

wendig vorausgesetzt werden muſs, da sonst von menschlicher Tugend überhaupt gar nicht die Rede sein kann. Aber Möglichkeit, bemerkt Lutz dagegen ganz richtig, ist noch keine Wirklichkeit, und von dieser allein ist hier die Rede. Der zweite Einwurf des de Wette an dem angeführten Orte ist die Behauptung, daſs alle menschliche Tugend sinnliche Antriebe, sinnliche Belebtheit im Entschlusse und in der Ausführung habe, und daſs es mithin auch in Jesu so gewesen sein müsse, also absolute Reinheit und Vollkommenheit der Tugend, d. i. Sündlosigkeit, in ihm nicht gedacht werden könne. Auch dagegen ist zu sagen, daſs das Erstere zugegeben werden kann, ohne daſs deſshalb das Zweite folgt. Denn auch die sinnlichen Antriebe an sich sind noch nicht Sünde; sie sollen aber geheiligt werden, d. i. durchdrungen und geleitet vom Geiste Gottes, daſs sie nur dienen zur Ehre Gottes. So nur kann menschliche Sündlosigkeit, d. i. Reinheit von Sünde in der Menschennatur, überhaupt gedacht werden, und so war sie in Christo. — Unter den über diesen Gegenstand erschienenen Schriften ist unstreitig die beste und gediegenste die von Ullmann: „die Sündlosigkeit Jesu." 4. Aufl. 1842*).

Haben wir nun hiernach die Haupteinwürfe gegen die Sündlosigkeit des Erlösers gewürdigt und dabei gefunden, daſs sie die bestimmte Erklärung seines Mundes nicht umzustoſsen oder zu erschüttern vermögen: so haben wir über die menschliche Natur Jesu aus seinen eigenen Aussprüchen offenbar Zweierlei gefunden: 1) Er fühlt sich in vollkommener Übereinstimmung mit der reinen menschlichen Natur und hat sie wirklich; 2) er fühlt den Unterschied seines Wesens von der ganzen erfahrungsmäſsigen Menschheit in der vollkommenen Reinheit und Übereinstimmung seines Willens mit dem göttlichen und spricht diesen Unterschied klar und bestimmt aus. Nur im Bewuſstsein dieses

*) Auch folgende Schriften sind hier zu nennen: M. Weber: *Virtutis Iesu integritas nec ex ipsius professionibus, nec ex actionibus doceri potest. Wittenb.* 1796, und C. F. Fritzsche: *De ἀναμαρτησίᾳ I. Chr. commentt. IV. Hal.* 1835—1837 (auch in Fritzschiorum Opuscc. S. 48 seqq.).

Unterschiedes und der innersten Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters konnte er sprechen: „Es kann der Sohn nichts von sich selber thun, es sei denn, dafs er den Vater etwas thun sieht; denn was irgend selbiger thut, das thut auch der Sohn gleichfalls" (Joh. 5, 19.); und ferner: „So ich spräche: Ich kenne ihn (den Vater) nicht, so würde ich euch ähnlich, ein Lügner, sein. Aber ich kenne ihn und bewahre (oder halte, τηρῶ) sein Wort" (Joh. 8, 55.). Hiernach also war die Offenbarung Gottes, d. i. seines Willens, die beständige innere Norm seines Wirkens (vgl. Meyer's Commentar zu dieser Stelle). Und endlich: „Meine Speise ist, dafs ich den Willen dessen thue, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk" (Joh. 4, 34.). Eben bei dieser innern Übereinstimmung mit dem Vater und bei der über die gesammte Menschheit hervorragenden Reinheit und Heiligkeit seines Willens erkennt er nur die als seine Brüder und Schwestern an, die den Willen Gottes thun; denn „wer irgend den Willen meines Vaters im Himmel thut," spricht er, „der ist mein Bruder und Schwester und Mutter" (Matth. 12, 50. Marc. 3, 35. Luc. 8, 19—21.). Irdische Bande der Verwandtschaft also schwinden ganz bei dieser höheren Verwandtschaft mit seinem Wesen, die er allein auf seinem heiligen Standpunkte anerkennt. Sind diefs aber Alles unläugbare Thatsachen seines innern Gefühls und Bewufstseins, so nähern wir uns damit der grofsen Frage, die von Anfang an die Christenheit bewegt, deren verschiedene Beantwortung von jeher Zank und Streit in die Christengemüther und Gemeinden geworfen, und von deren Entscheidung gerade jetzt wieder eine grofse Scheidung abzuhangen scheint, die in der Christenheit seit Jahren sich vorbereitet hat. Es ist die Frage nach der höheren Natur Christi. Hören wir hierüber jetzt Christi eigenes Zeugnifs! Wir fragen nämlich:

2) Wie erklärt er sich selbst über seine höhere Natur?

Offenbar können wir hier aus den Bezeichnungen, die er so häufig sich selbst beilegt, *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und *υἱὸς*

τοῦ θεοῦ, noch nichts schliefsen, denn ihre Bedeutung, d. i. der Sinn, in dem der Erlöser sie selbst von sich gebraucht, läfst sich erst mit Sicherheit erkennen, wenn wir über seine eigenthümliche Natur und sein Wesen klare und bestimmte Erklärungen von ihm selbst erhalten haben. Es frägt sich mithin zunächst: a) Schreibt er sich wirklich selbst eine höhere Natur zu, oder ist das nur fromme, unbewufste Fiction seiner Jünger? Erst wenn wir darüber Gewifsheit haben, können wir weiter gehen und fragen: b) Wie bezeichnet er selbst diese Natur näher, und wie haben wir sie uns folglich bestimmter zu denken?

a) Gehen wir jetzt an die erste dieser beiden Fragen, und sehen wir dabei ganz ab von den Bestimmungen und exegetischen Deutungen einer späteren Dogmatik!

α) Unläugbar treten uns unter den Aussprüchen Jesu über sich selbst mehrere entgegen, die auf ein höheres Dasein vor seiner Erscheinung auf Erden zurückweisen, ja ein solches nothwendig voraussetzen. Dafs aber eine solche Präexistenz nur Fiction seiner Jünger, und namentlich des Johannes, gewesen, läfst sich so wenig beweisen, dafs selbst bei der Annahme einer solchen eine unendliche Menge von Aussprüchen Jesu übrig bleiben, die ohne jene Aussprüche über seine Präexistenz rein unerklärlich sind. Man versuche es nur einmal in der That und läugne die Ächtheit und Wahrheit jener Aussprüche Christi, und man wird sich genöthigt sehen, fort und fort an seinen Worten zu deuten und ihnen einen Sinn unterzuschieben, den weder Grammatik, noch Zusammenhang rechtfertigen; ja die ganze Erscheinung und Darstellung Christi wird dann sehr bald und consequenter Weise angesehen werden müssen als das Product der Entstellung oder des Mifsverständnisses, wobei dann nur das Eine ein unerklärbares Räthsel bliebe, wie Alles darin in so vollständiger Harmonie zu einander steht, und wie ein solches Kunstproduct von Leuten ausgehen konnte, die weder ihrem Charakter, noch ihrer sonstigen schriftstellerischen Leistung nach zu einer solchen meisterhaften Composition irgendwie Befähigung besafsen.

Diese Betrachtung und Schlufsfolgerung aber drängt sich jedem ernster und tiefer Forschenden so unabweisbar auf, dafs man lieber die Worte Jesu von seiner Präexistenz exegetisch so umzudeuten sucht, als habe er selbst damit nur eine rathschlüfsliche oder ideale, keine wirkliche Präexistenz gemeint. Auch Lutz, der dieser Ansicht huldigt (Bibl. Dogm. S. 293.), gesteht zwar zu, dafs die betreffenden Stellen ebenso gut eine wirkliche Präexistenz ausdrücken könnten, zieht aber dennoch die ideale vor, weil diese seinem Principe, d. i. dem auf die blofse Willenseinheit mit Gott beschränkten Selbstbewufstsein Jesu, besser zu entsprechen scheint. Dabei ist er aber genöthigt, nicht sowohl das Wort εἶναι von keinem wirklichen, sondern einem blofsen Sein in der Idee, als auch das Wort ἐγώ nicht von der Person, sondern bildlich von der blofsen Idee zu fassen, was nach seiner Meinung grammatisch nicht anzugreifen sei. Wir werden sehen, ob die Aussprüche Jesu bei unbefangenem Sinne wirklich sich so fassen lassen, oder ob Zusammenhang und Grammatik nothwendig auf die wirkliche Präexistenz hinweisen. Zunächst erregt das Gesendetsein vom Vater, das der Erlöser so häufig von sich gebraucht, Aufmerksamkeit (Joh. 4, 34. 5, 23. 24. 30. 37. 6, 38—40. 44. 7, 16. 28. 33. 8, 16. 18. 26. 29. 9, 4. 12, 44. 45. 49. 13, 21. 14, 24. 15, 21. 16, 5.). Wohl gebraucht auch Johannes der Täufer das Wort πέμπω, um seine Sendung von Gott dadurch zu bezeichnen; denn er sagt: Ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι (Joh. 1, 33.), und Niemand wird ihm defshalb eine Präexistenz bei Gott zuschreiben, von dem er herabgesandt worden; allein in Bezug auf den Erlöser ist die Sache doch nicht so kurz mit der Bemerkung abgemacht, es bedeute das Gesendetsein von Gott oder dem Vater auch bei ihm nur ein Berufensein von Gott, ein Auftreten als *interpres dei*. Der Zusammenhang in den meisten der oben angeführten Stellen und besonders die Zusätze, die sich bei dem πέμπειν und ἀποστέλλειν finden und es erklären, weisen auf einen ganz andern Sinn dieser Worte bei ihm hin. Schon der Zusatz εἰς τὸν κόσμον (Joh. 10, 36. 17, 18.) zeigt, wie er seine Sendung gefafst

wissen will, und in mehreren Stellen beweist der Parallelismus der Glieder in seinen Worten ganz entschieden, dafs ihm *ἀποσταλῆναι* gleichbedeutend ist mit *ἐξελθεῖν ἐκ* oder *παρὰ τοῦ θεοῦ*. So sagt er: „Und sie (die Jünger) haben wahrhaftig erkannt, dafs ich von dir ausgegangen bin (*ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον*), und geglaubt, dafs du mich gesandt hast (*ὅτι σύ με ἀπέστειλας*) (Joh. 17, 8.). Hier entspricht offenbar das Gesendetsein im zweiten Gliede dem Ausgegangensein im ersten. Ebenso ist es im Folgenden: „Denn ich bin von Gott ausgegangen (*ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον*) und gekommen; denn ich bin auch nicht von mir selber gekommen, sondern Er hat mich gesandt" (*ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλε*) (Joh. 8, 42.). Ferner: „Aber ich bin nicht von mir selber gekommen, sondern es ist in Wahrheit Einer, der mich gesandt hat (*ὁ πέμψας με*). Ich kenne ihn; denn ich bin von ihm (*ὅτι παρ' αὐτοῦ εἰμι*), und er hat mich gesandt" (*κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν*) (Joh. 7, 28—29.). Und endlich: „Der Vater hat euch lieb, weil ihr mich geliebt und geglaubt habt, dafs ich von Gott ausgegangen bin (*ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον*). Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen" (*ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον*) (Joh. 16, 27—28.). Gerade diese letzte Stelle aber beweist durch den gleich folgenden Gegensatz: „Wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater" (*πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα*), dafs jenes *ἐξελθεῖν παρὰ τοῦ πατρός* nicht ein blofses Auftreten im Namen oder Auftrage Gottes, sondern ein wirkliches Herabkommen vom Vater in diese irdische Welt bedeute. Es gleicht ganz dem hebräischen יָצָא, verbunden mit מִלִּפְנֵי, so 1 Mos. 4, 16., oder mit מֵעִם, so 2 Mos. 8, 8. 26., oder endlich mit מֵאֵת, so 4 Mos. 16, 35., das überall ein wirkliches, nicht blofs gedachtes oder bildliches Weggehen bedeutet. Nun aber spricht der Erlöser diefs wirkliche Herabkommen aus einer höheren Welt noch viel bestimmter aus; denn er sagt: „Denn ich bin vom Himmel herabgekommen" (*καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*) (Joh. 6, 38.); „ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabkommt"

(ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς) (Joh. 6, 51.); „ihr seid von unten her (ἐκ τῶν κάτω ἐστέ), ich bin von oben her (ἐκ τῶν ἄνω εἰμί); ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt" (Joh. 8, 23., vgl. Joh. 17, 14. 16.). Dadurch aber wird durchaus klar, was er meint, wenn er spricht: „Ich weifs, woher ich gekommen bin, und wohin ich gehe (πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω); ihr aber wisset nicht, woher ich komme, und wohin ich gehe" (Joh. 8, 14.). Aus dem Allem folgt, wenn wir nicht künstlich an den Worten drehen und deuten wollen, Zweierlei: 1) Das Gesendetsein vom Vater ist dem Sinne nach vollkommen identisch mit dem Ausgegangen- oder Herabgekommensein vom Vater oder vom Himmel, und 2) jenes Gesendetsein ist keineswegs metaphorisch, sondern eigentlich von Christo gemeint. Darauf führt auch die Vergleichung: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh. 20, 21.), und: „So wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt" (Joh. 17, 18.). Soll das καθώς hier seine eigentliche, volle Bedeutung behalten, so ist Christus ebenso vom Vater ausgesendet, wie seine Jünger von ihm. Wie diese aber, ehe sie ausgesandt wurden, bei Christo waren, so mufs auch Christus, ehe er ausgesandt worden, beim Vater gewesen sein, und es ist hiernach ein Sein und Aufenthalt desselben bei Gott, ehe er in diese Welt gekommen, unabweisbare Folgerung. Es handelt sich also, um die Präexistenz Christi aus seinen eigenen Worten darzuthun, hier noch keineswegs, wie Lutz will, um die ideale oder nicht ideale Bedeutung eines εἶναι oder ἐγώ, sondern um die einfache und klare Schlufsfolgerung aus bestimmten, häufig wiederholten Erklärungen Jesu. Bedürfte es noch eines Beweises, wie das πέμπειν in Bezug auf Christus gemeint sei, so würde der Gebrauch desselben Wortes in Bezug auf den heiligen Geist, dessen Sendung vom Vater ebenfalls durch Christus ausgesprochen wird (Joh. 14, 26. 15, 26., vgl. 16, 7. 14, 16.), und dem doch offenbar ein wirkliches Ausgehen von Gott (ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται), also auch ein vorheriges Sein bei Gott zukommt, hier von Ent-

scheidung sein. Doch wir haben für das höhere Dasein Christi vor seiner Erscheinung auf Erden noch viel bestimmtere Zeugnisse. Er sagt, dafs aufser ihm, der von Gott sei und den Vater gesehen habe, Niemand ihn gesehen habe (Joh. 6, 46.), dafs Niemand in den Himmel aufgestiegen sei, aufser ihm, der vom Himmel herabgestiegen (Joh. 3, 13.), dafs er dahin aufsteigen werde, wo er zuvor gewesen (*ὅπου ἦν τὸ πρότερον*) (Joh. 6, 62.). Schon hierin liegt eine Präexistenz mit klaren Worten ausgesprochen. Noch mehr aber ist diefs der Fall in der Erklärung: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Ehe denn Abraham war, bin ich" (*πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγώ εἰμι*) (Joh. 8, 58.). Wohl hat man gerade hier nur eine ideale Präexistenz finden wollen; allein das dicht vorhergehende *γενέσθαι* beim Abraham ist ohne allen Zweifel reell zu verstehen, und folglich mufs auch das dem entsprechende *ἐγώ εἰμι* reell zu nehmen sein, oder Christus hätte hier, wie Meyer richtig (s. Commentar z. d. St.) bemerkt, nur Worttäuscherei getrieben. Ganz besonders aber ist hier wohl zu beachten, dafs Christus für den Abraham das Wort *γενέσθαι*, für sich das Wort *εἶναι* wählt. Schon Euthymius Zigabenus sagt richtig, dafs das *γενέσθαι* für den Erschaffenen, das *εἰμί* aber für den Unerschaffenen passe, und dafs Christus nicht *ἐγὼ ἤμην*, ich war, sondern *ἐγώ εἰμι*, ich bin, sage, was den *ἀεὶ ὤν*, den ewig Existirenden, bedeute. Dafs das Präsens aber wirklich hier das aus der Vorzeit her fortdauernde Sein bezeichnet, zeigt der Gebrauch desselben in Ps. 90, 2., wo es heifst: *Πρὸ τοῦ ὄρη γεννηθῆναι σὺ εἶ*, ehe die Berge wurden, bist du (vgl. Winer, Gramm. S. 219.). Christus sagt mit jenen Worten also ganz entschieden: Mein Sein ist älter, als Abraham's Entstehung. Er setzt diefs Sein aber selbst vor Entstehung der Welt; denn er sagt: „Verherrliche mich, Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich, ehe die Welt war, bei dir hatte" (*τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί*) (Joh. 17, 5.). Auch hier hat man das *εἶχον* nur von einem idealen Besitze im göttlichen Rathschlusse verstehen

wollen; allein man sieht dabei nicht: 1) dafs man den einfachen Wortsinn nur aus Partheiansicht zurückweist und den erhabenen Sinn der Stelle durch jene Erklärung vollständig verwässert; 2) dafs Jesu eigene, oben angeführte Worte von seinem Herabkommen in die Welt und seinem Ausgehen von Gott (Joh. 16, 27—28.), seinem vor Abraham schon vorhandenen Dasein (Joh. 8, 58.) u. s. w. geradezu jene Erklärung als falsch bezeichnen, und 3) dafs der Sinn, in welchem der Verfasser selbst jene Worte Christi anführt, nach Joh. 1, 1—3. 14. 18. gar nicht zweifelhaft sein kann, und man mithin geradezu gegen die bekannte Regel verstöfst, einen Schriftsteller aus sich selbst zu erklären. Vollständig harmonirt endlich mit jener Stelle die folgende: „Vater, ich will, dafs, wo ich bin, auch die mit mir seien, die du mir gegeben hast, auf dafs sie meine Herrlichkeit schauen, die du mir (sc. dann) gegeben; denn du hast mich vor Gründung der Welt geliebt" (*ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου*) (Joh. 17, 24.). Nach diesem Allen ist folglich nicht blofs eine Präexistenz Christi vor der Weltschöpfung, sondern auch ein früheres Sein desselben in Herrlichkeit (*ἐν δόξῃ*) und in des Vaters Liebe gewifs. Dafs aber Christus hiermit blofs eine Präexistenz seines geistigen Wesens hat bezeichnen wollen, ist nach der Erwähnung seiner menschlichen Geburt (Joh. 18, 37.) aufser allem Zweifel und bedarf kaum der Erwähnung.

β) Mit einem höheren Dasein aber schreibt sich Christus auch ganz entschieden eine höhere Kenntnifs und Erkenntnifs zu, und diese hängt mit jenem so innig zusammen, dafs sie ohne dasselbe rein unerklärlich wäre und nur ein Zeugnifs eitler Selbsttäuschung sein könnte. Eben weil er vor seiner irdischen Erscheinung schon ein höheres, himmlisches Dasein gehabt, erklärt er von sich, dafs er eine Kenntnifs Gottes und göttlicher Dinge besitze, wie kein Mensch auf Erden sie habe, noch haben könne. Gerade diefs Letztere ist von wesentlicher Bedeutung; denn eben dadurch erhebt er sich über das Mafs aller menschlichen Erkenntnifs und Einsicht, und seine höhere Natur tritt unzweifelhaft an das Licht. Was aber hier noch besondere Beach-

tung verdient, ist, dafs nicht etwa nur Johannes, sondern auch Matthäus eine solche Äufserung des Erlösers wiedergiebt, die ihn ausdrücklich über alle Menschen erhebt, und dafs demnach durch diefs Zeugnifs des Matthäus der Johanneische Bericht von Jesu Worten und Reden eine nicht zu übersehende Bestätigung erhält. Die Kenntnifs Gottes nämlich, die der Erlöser sich zuschreibt, bezeichnet er so bestimmt als eine nur ihm selbst eigene, durchaus vollkommene und intuitive, dafs hier nur Zweierlei möglich ist: Entweder hat er sie wirklich also gehabt, und es ist Wahrheit, was er spricht, oder er ist in der ärgsten Selbstverblendung und Anmafsung befangen gewesen; denn angedichtet können dergleichen Äufserungen ihm in solcher Menge und bei so verschiedener Veranlassung unmöglich sein. Er sagt beim Matthäus: „Niemand kennet den Sohn, denn der Vater, und Niemand kennet den Vater, denn der Sohn, und wem irgend der Sohn es offenbaren will" (Matth. 11, 27.). Hiermit ist ein Verhältnifs zwischen Christus und Gott bezeichnet, in dem Niemand weiter steht, ja das Niemand ohne Offenbarung durch Christus zu erkennen vermag. Das zweimalige οὐδείς schliefst vollständig jede menschliche Erkenntnifs aus. Nur Christus kennt genau und vollkommen den Vater, sonst Niemand; denn mit dem Compositum ἐπιγινώσκει ist, was de Wette mit Unrecht läugnet, mehr gesagt, als was das Simplex ausdrückt; es ist eine eindringende, richtige Erkenntnifs damit bezeichnet. Bei einer ganz anderen Veranlassung, im Tempel zu Jerusalem, spricht Christus den Juden gegenüber denselben Gedanken aus. Er sagt: „Es ist in Wahrheit Einer, der mich gesandt hat, welchen ihr nicht kennet (ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε). Ich aber kenne ihn; denn ich bin von ihm" (sc. hergekommen) (ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτὸν, ὅτι παρ' αὐτοῦ εἰμι) (Joh. 7, 28—29.). Dasselbe sagt er ferner bei einer andern Gelegenheit den Juden in folgenden Worten: „Es ist aber mein Vater, — von welchem ihr saget, er sei euer Gott. Und doch habt ihr ihn nicht erkannt (οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν), ich aber kenne ihn (ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν). Und

so ich spräche, ich kenne ihn nicht (οὐκ οἶδα), so würde ich euch ähnlich sein, ein Lügner (ψεύστης). Aber ich kenne ihn (οἶδα αὐτόν) und bewahre sein Wort" (Joh. 8, 54—55.). Der Erlöser wählt hier für sich das Wort οἶδα, während er von den Juden nur: οὐκ ἐγνώκατε, sagt. Das εἰδέναι drückt aber unstreitig eine gröfsere Bestimmtheit und Klarheit des Wissens aus, als das γινώσκειν. Auch in dem feierlichen Gebet vor seinem Tode, wo eitle Selbsttäuschung doch gewifs am wenigsten möglich ist, spricht er: „Gerechter Vater, die Welt kennet dich ja nicht (καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω), ich aber kenne dich" (ἐγὼ δέ σε ἔγνων) (Joh. 17, 25.). Man bemerke hier wohl, wie der Erlöser dem Vater gegenüber auch für sich nur das ἔγνων, nicht das οἶδα wählt. Um aber die vollkommenste Erkenntnifs Gottes von sich auszudrücken, wählt der Herr das Wort ὁρᾶν; denn er sagt: „Nicht, dafs Jemand den Vater gesehen hat (ἑώρακεν), aufser dem, der von Gott ist (sc. gekommen); der hat den Vater gesehen" (οὗτος ἑώρακε τὸν πατέρα) (Joh. 6, 46.). Wohl ist mit dem ὁρᾶν kein menschliches Sehen mit den Augen gemeint; allein die vollkommenste Erkenntnifs, die wir auf Erden bezeichnen können, ist die intuitive; sie hat die gröfste Klarheit, Bestimmtheit, Gewifsheit; darum unstreitig wählt der Herr gerade diese Bezeichnung seiner Erkenntnifs. Von besonderer Bedeutung ist es daher, wenn er, um auszudrücken, wie genau er die Seinen kennt und von ihnen gekannt wird, gerade die Vergleichung wählt: „sowie (καθώς) mich mein Vater kennet, und ich den Vater kenne" (Joh. 10, 15.). Diese zuversichtliche Gewifsheit seiner vollkommenen Erkenntnifs Gottes spricht sich endlich auch in den Worten aus: „Wenn ihr mich kenntet, so würdet ihr auch meinen Vater kennen" (εἰ ἐμὲ ᾔδειτε, καὶ τὸν πατέρα μου ᾔδειτε ἄν) (Joh. 8, 19.), sowie in den Worten an seine Jünger: „Wenn ihr mich erkannt hättet, so hättet ihr auch meinen Vater erkannt. Doch von nun an erkennet ihr ihn und habt ihn gesehen. Wer mich gesehen, der hat

den Vater gesehen" (ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα) (Joh. 14, 7. 9.). Dieses geistige Schauen Gottes in der Person Christi, das hier der Erlöser seinen Jüngern von der Zeit seines Leidens an („von nun an") verheifst, setzt ein Bewufstsein in ihm voraus, das die sicherste und vollständigste Erkenntnifs Gottes mit der höchsten und reinsten sittlichen Vollkommenheit verbindet. Gerade weil es so und nicht anders in Christo war, begreift man sein gewaltiges Wort: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich," und: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben" (Joh. 14, 6.). Solchen Worten gegenüber gilt keine Ausflucht, weil es keine giebt. Hier ist entweder höhere Natur, oder entsetzlicher Frevel.

Ist aber eine solche Erkenntnifs Gottes bei Christo nur denkbar, wenn er zuvor beim Vater gewesen, so ist das nicht minder der Fall mit der Erkenntnifs göttlicher und himmlischer Dinge, die er sich zuschreibt. Die Gewifsheit, mit der er von ihnen redet, findet sich bei keinem Sterblichen, und wäre er an Weisheit der erste und gröfseste. Allen seinen Erklärungen über Dinge, die kein Mensch wissen kann, hört man die zuversichtliche Gewifsheit an, die jedes Schwanken und Zweifeln ausschliefst. Er redet von ihnen nicht wie ein Weiser, der durch Denken und Forschen seine Erkenntnifs errungen, sondern wie Jemand, der die unmittelbarste und deutlichste Anschauung von jenen Dingen gehabt, und der defshalb auch gar keiner Beweise für seine Behauptungen bedarf und sie verschmähet. Gerade diese Unmittelbarkeit seiner Erkenntnifs himmlischer Dinge spricht nun der Erlöser selbst in den bestimmtesten Worten aus. Er sagt dem Nicodemus: „Wahrlich, wahrlich sage ich dir, was wir wissen, lehren wir, und was wir gesehen, bezeugen wir. Wenn ich euch von irdischen Dingen sprach, und ihr nicht glaubt, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch von himmlischen Dingen (τὰ ἐπουράνια) spreche?" (Joh. 3, 11—12.), und gleich darauf erklärt er ihm, dafs er vom Himmel herabgekommen und im Himmel zu Hause sei (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ) (v. 13.).

Eben darum nennt er seine Kenntniſs ein Wissen (ὃ οἴδαμεν) und ein Gesehenhaben (ὃ ἑωράκαμεν) und sagt: „Ich rede, was ich gesehen bei meinem Vater" (ὃ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρί μου) (Joh. 8, 38.). Auch ein Hören von seinem Vater giebt er als die Quelle seiner Erkenntniſs an. „Was ich von ihm (dem Vater) gehört habe" (ἃ ἤκουσα παρ᾽ αὐτοῦ), spricht er, „das rede ich vor der Welt" (Joh. 8, 26.). „Ich rede, wie mich mein Vater gelehrt hat" (καθὼς ἐδίδαξέ με ὁ πατήρ μου) (Joh. 8, 28.). Und an einer andern Stelle: „Was ich nun rede, das rede ich so, wie mir der Vater gesagt hat" (καθὼς εἴρηκέ μοι ὁ πατήρ) (Joh. 12, 50.). Zu seinen Jüngern aber spricht er: „Euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich Alles, was ich von meinem Vater gehört, euch kund gethan habe" (Joh. 15, 15.). Was er daher thut und redet, das thut und redet er nicht aus sich selbst, sondern der Vater selbst hat ihm das Gebot gegeben (αὐτός μοι ἐντολὴν ἔδωκε), was er thun und reden soll (Joh. 12, 49.). Darum erklärt er: „Das Wort, das ihr höret (ὁ λόγος, ὃν ἀκούετε), ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat" (Joh. 14, 24.). Und in seinem hohenpriesterlichen Gebete spricht er zu Gott: „Die Worte, die du mir gegeben (τὰ ῥήματα, ἃ δέδωκάς μοι), habe ich ihnen gegeben" (Joh. 17, 8.). „Dein Wort (τὸν λόγον σου) habe ich ihnen gegeben" (Joh. 17, 14.). „Deinen Namen habe ich ihnen bekannt gemacht und werde ihn bekannt machen" (καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω) (Joh. 17, 26.). Spricht nun der Sinn aller dieser Stellen dafür, daſs Christus, was er lehrte, nicht durch eigenes Nachdenken gefunden, sondern durch die unmittelbarste göttliche Mittheilung, durch eigenes Sehen und Hören bei Gott und von Gott, so wird man diese Ausdrücke auch nicht bloſs als bilderreiche Redeweise des Morgenlandes bezeichnen können und meinen, Christus habe durch alle jene Aussprüche nur sagen wollen, er sei durch besondere göttliche Fügung und Leitung zur Erkenntniſs jener Dinge geführt; denn er legt gerade den Nachdruck

darauf, daſs er nicht aus sich selber rede, nicht seine Worte, nicht seine Lehre gebe (Joh. 7, 16—17.). Mögen wir uns daher das Sehen und Hören auch nicht menschlich denken, die unmittelbarste und klarste Mittheilung wird unbedenklich daraus gefolgert werden müssen, und diese ist nur denkbar durch eine schon zuvor Statt gefundene so unmittelbare Verbindung mit Gott, wie wir sie durch ein Schauen von Angesicht zu Angesicht ausdrücken. Sehen wir nun aber auch auf den Inhalt der uns durch ihn mitgetheilten Ofbarung, so zeigt sich auch darin eine Kenntniſs der unsichtbaren Welt, wie sie kein Sterblicher aus sich selbst haben kann. Er kennt seines Vaters Haus (Joh. 14, 2.), weiſs das Schicksal längst Verstorbener (Luc. 22, 32. 38. Matth. 22, 32. Marc. 12, 26., vgl. Luc. 16, 19—31.), kennt den Zustand der Auferstandenen (Luc. 20, 35—36. Matth. 22, 29-30. Marc. 12, 25.), hat Abraham's Freude gesehen, daſs er seinen, d. i. Christi, Tag sehen sollte (Joh. 8, 56.), weiſs, daſs Niemand die Seele tödten kann (Matth. 10, 28.), verheiſst dem Schächer am Kreuze unmittelbares Hinübergehen mit ihm an den Ort der Seligen (Luc. 23, 43.), kennt die Theilnahme der Engel an den Ereignissen im irdischen Leben (Luc. 15, 7. 10. Matth. 18, 10.), verspricht seinen Jüngern ein Wiedersehen an dem Orte, wo er selbst sein werde, sagt, daſs sie ihn dann nichts mehr fragen würden (Joh. 12, 26., vgl. 14, 3. 16, 20—23.), kennt die Bedingung, von der die Gebetserhörung abhängig ist (Matth. 18, 19. Marc. 11, 24. Joh. 15, 7. 14, 13. 16, 23.), weiſs, daſs die Sünde wider den heiligen Geist niemals von Gott vergeben wird, sagt das Kommen und die Wirkung des heiligen Geistes in seinen Jüngern nach seinem Fortgange von der Erde voraus (Joh. 14, 16. 15, 26. 16, 7—14. Matth. 10, 19. Marc. 13, 11. Luc. 12, 11—12. 24, 49)., weiſs, daſs Gott ihn alsbald verherrlichen werde (Joh. 13, 32.), und zwar mit der Herrlichkeit, die er vor Gründung der Welt bei Gott gehabt (Joh. 17, 5. 24.), kennt das Wesen (Joh. 4, 24.), die Anordnung und den Rathschluſs seines Vaters (Luc. 22, 53. Joh. 12, 31. Luc. 24, 44—47. Marc. 16, 16. Joh. 4, 21—23. Matth. 24, 34. Joh. 10, 16.), ja sagt endlich, daſs er noch Vieles seinen Jüngern zu sagen

habe, dafs sie es aber jetzt nicht tragen könnten (Joh. 16, 12.). Nach allen diesen Zeugnissen seines Mundes von einer höheren Erkenntnifs, einer Kenntnifs der Geisterwelt, ist dem Unbefangenen die Wahrheit, dafs er sich selbst eine höhere, als menschliche, Natur zuschrieb und sich ihrer vollkommen bewufst war, kaum noch irgendwie zweifelhaft.

γ) Neue Bestätigung aber erhält diese Wahrheit noch dadurch, dafs er sich ebenso gewifs eine höhere Macht zuschreibt, die nie ein Mensch sich zugeschrieben hat, noch zuschreiben kann. Er leitet dieselbe aber ebenso bestimmt von Gott und seinem besonderen Verhältnifs zu Gott ab, dafs gar kein Zweifel bleibt, er habe sich danach ebenfalls wesentlich von der ganzen Menschheit unterschieden und über sie erhaben gefühlt. Hören wir darüber seine Aussprüche! Es sind ihrer so viel, dafs dadurch recht eigentlich zum Bewufstsein gebracht wird, wie willkürlich man mit den Worten Jesu verfahren mufs, wenn man daraus die höhere Natur Christi fortdeuten oder forterklären will. Dafs auch hier wieder Matthäus es ist, der die beiden entschiedensten und am weitesten gehenden Aussprüche Christi mittheilt, zeigt von Neuem, wie wenig Johannes allein ihm eine höhere Natur beimifst oder gar dergleichen Aussprüche ihm andichtet. Nach Matthäus erklärt nämlich Christus: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater" (*πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου*) (Matth. 11, 27.). Dafs aber dabei jede Beschränkung, wie etwa auf seine Lehre oder die Menschheit, rein willkürlich ist, zeigt erstens die Äufserung des Johannes: „Der Vater liebt den Sohn, und Alles hat er in seine Hand gegeben" (*καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ*) (Joh. 3, 35.), wo das *ἐν* nur scheinbar für *εἰς* stehet, ganz wie das hebräische בְּ bei Verbis der Richtung (s. Winer, Exeget. Studien I. S. 49 ff.); denn der Sinn ist: Er hat es gegeben, dafs es nun in seiner Hand sei. Sodann aber spricht Christus kurz vor seinem Scheiden von der Erde ganz bestimmt: „Mir ist alle Gewalt verliehen im Himmel und auf Erden" (*ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*) (Matth. 28, 18.), wonach jede Beschränkung von selbst wegfallen mufs, da auch der Zu-

sammenhang eben dadurch auf die unbeschränkte Macht hinweist, dafs die Jünger gerade durch die Verheifsung einer allmächtigen Hülfe zur muthigen und treuen Verkündigung des Evangeliums erweckt werden sollen. Jeder Zusatz also, der zu *πᾶσα ἐξουσία* gemacht oder hinzugedacht wird, ist nur eine von dogmatischer Rücksicht eingegebene Beschränkung. Eben weil jene Gewalt eine unbeschränkte ist, fordert er nach jener ersten Stelle beim Matthäus Alle auf, zu ihm zu kommen, da er ihnen Ruhe schaffen werde für ihre Seelen (Matth. 11, 28—29.). Wohl hat man hierin gerade einen Beweis finden wollen, dafs Christus sich nur eine geistige Macht zuschreibe; allein diese ist offenbar in der unbeschränkten mit inbegriffen, ja könnte von Christus oft gar nicht geübt werden, wenn ihm nicht auch über äufsere Dinge Macht gegeben wäre, da von diesen oft erst die Einwirkung auf die Seele ausgeht oder herkommt. Achten wir aber weiter auf die Bezeichnung dieser Macht! Christus sagt: „Was irgend der Vater thut, das thut auch der Sohn gleichfalls" (*ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ*) (Joh. 5, 19.). Über die Bedeutung des *ὁμοίως* für „gleichfalls" kann man nach Luc. 3, 11. kaum in Zweifel sein. Es handelt sich aber in jener Stelle gerade um eine Krankenheilung, und zwar am Sabbath (v. 10.), also keineswegs um eine rein geistige, sondern gerade um eine leibliche Hülfe. Darum fährt der Herr fort: „Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm Alles, was er selber thut; und noch gröfsere Werke, als diese, wird er ihm zeigen, dafs ihr euch verwundern sollt" (Joh. 5, 20.). Und nun führt der Herr Todtenauferweckung und ewiges Gericht an; denn er sagt: „Denn gleichwie der Vater die Todten auferwecket und lebendig machet, also machet auch der Sohn, wen er will, lebendig" (*οὓς θέλει, ζωοποιεῖ*) (v. 21.). Hier ist von wirklicher Auferweckung zum ewigen Leben die Rede, wie schon das folgende *κρίνειν* und *κρίσις* (v. 22.) zeigt; denn der Herr geht auf die Erwartung der Juden von der messianischen Zeit ein, wonach diese nur ein Verdammungsgericht über

die Heiden kannten, während die Nachkommen Abraham's, die Juden, schon vorher zum ewigen Leben auferstehen sollten. Dem setzt der Herr das *οὓς θέλει* entgegen. Nicht die Abkunft vom Abraham, sondern sein, des Erlösers, Wille entscheidet. Spricht nun auch der Herr in messianischer Ausdrucksform, wie das nach v. 28—29. nicht zu läugnen ist, so schreibt er sich doch jedenfalls hier die wirkliche Macht des Lebendigmachens nach dem Tode und des Richtens über die Auferstandenen zu, leitet Beides aber von der innigen und wesentlichen Verbindung mit dem Vater ab; denn er erklärt, dafs er nichts von sich selber (*ἀφ' ἑαυτοῦ* und *ἀπ' ἐμαυτοῦ*) thun könne (v. 19. u. 30.), dafs er nur thue, was er den Vater thun sehe (*ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα*) (v. 19.), dafs der Vater ihm Alles zeige (*πάντα δείκνυσιν αὐτῷ*) (v. 20.), dafs der Vater ihm alles Gericht übergeben (*δέδωκε τῷ υἱῷ*) (v. 22.), dafs er richte, wie er von dem Vater höre, denn er suche nicht seinen, sondern des Vaters Willen, und dafs defshalb sein Gericht ein gerechtes sei (v. 30.). Mitten unter diesen Aussprüchen aber über das Auferwecken vom Tode steht die wichtige Stelle: „Denn gleichwie der Vater in sich Leben hat, also hat er auch dem Sohne verliehen, Leben in sich zu haben" (*ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ*) (v. 26.). Hier ist *ζωή* offenbar Princip und Quelle alles physischen sowohl, wie alles geistigen Lebens (vgl. Joh. 1, 4.). Denn die Vergleichung mit *ὥσπερ* weist auf dasselbe Verhältnifs hin, wie es bei Gott ist, welcher der Urquell alles Lebens ist, und wenngleich bei Christo von Gott allein diese Vollkommenheit, das Leben in sich zu haben, kommt (*ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ*), so hat und trägt er dieselbe doch nun ebenso wie Gott in sich (*ἐν ἑαυτῷ*) und kann demnach physisch, wie geistig, Leben mittheilen und wecken. Dafs diefs der Sinn der Worte ist, beweist auch das *γάρ*, wodurch gerade das Vorangehende, das Auferwecken aus den Gräbern, begründet werden soll. Christus erweckt die Todten und ruft sie zum Leben, weil er die Macht dazu, d. i. hier Leben, wie Gott selbst, in sich trägt und also auch lebendig machen kann, wen er will. Es enthält also diese Stelle

den Grund und Beweis für die obige (v. 21.), wonach er, wie der Vater, Todte auferweckt und lebendig macht. Dafs aber in dem ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ auch der Grund liegt, warum der Herr leiblich Todte zum irdischen Leben auferwecken konnte, wie er gethan, leuchtet ein. Nur ist davon nach dem Zusammenhange hier nicht die Rede. Aus dem eben Gesagten wird aber auch klar, wefshalb der Herr sagen konnte: „Darum liebt mich mein Vater, weil ich mein Leben lasse (τίθημι τὴν ψυχήν μου), um es wieder zu nehmen (ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν). Niemand nimmt es von mir (αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ), sondern ich lasse es von mir selber (ἀπ' ἐμαυτοῦ); ich habe Macht (ἐξουσίαν ἔχω), es zu lassen (θεῖναι αὐτήν), und habe Macht, es wieder zu nehmen; dieses Gebot (ταύτην τὴν ἐντολήν) habe ich empfangen von meinem Vater" (Joh. 10, 17—18.). Hier ist für Leben, was wohl zu merken ist, ψυχή gesetzt, und damit das irdische Leben des Erlösers bezeichnet. Er hatte aber jene ἐξουσία darüber, weil er in sich die Quelle alles Lebens (ζωῆς) trug und danach auch sein irdisches Leben sowohl niederlegen (θεῖναι), als auch wiedernehmen (πάλιν λαβεῖν) konnte; dafs er es aber that, damit erfüllte er die bestimmte ἐντολή seines Vaters, und darum liebte ihn, wie er sagt, sein Vater. Diese Macht aber über das irdische Leben spricht sich auch in den Worten des Herrn an Petrus aus, als er diesem seinen Tod vorhergesagt und auf die Frage nach dem Schicksal des Johannes antwortet: „Wenn ich will, dafs er bleibe, bis ich komme, was gehet es dich an?" (Joh. 21, 20.) Am auffallendsten aber zeigt sich diese seine Herrschaft über physisches Leben überhaupt in den Krankenheilungen und Todtenauferweckungen, die er allein durch sein Leben gebendes Wort vollbrachte, und von denen weiter unten die Rede sein wird; denn es hängt diese Macht über die äufsere Welt auf's Innigste zusammen mit seiner höheren Natur, in der die ζωή war. Das zeigt sich am augenscheinlichsten da, wo er Sünden vergiebt und zugleich eine Heilung körperlicher Gebrechen vollbringt (Matth. 9, 2. Marc. 2, 5. Luc. 5, 20., vgl.

Luc. 7,48.). Für Beides ist die Bedingung der Glaube, d. i. die Überzeugung seiner höheren Natur und Macht, und es ist immer noch nicht genug darauf geachtet worden, daſs es ein und derselbe Glaube ist, den er verlangt, um körperlich und geistig zu helfen. Nur von der Anerkennung dieser seiner höheren Macht hängt die Hülfe und Rettung in beider Beziehung ab. Die wunderbare Hülfe in leiblicher Noth sollte aber auf die Anerkennung seiner höheren Macht auf rein geistigem Gebiete hinleiten. Darum spricht er: „Auf daſs ihr aber wisset, daſs des Menschen Sohn Macht hat auf Erden, Sünden zu vergeben," (so sagt er zu dem Gichtbrüchigen:) „Stehe auf, nimm deine Bahre und gehe nach deinem Hause!" (Marc. 2, 10—11.). Eben daraus ist es auch zu erklären, wie er auf der einen Seite seinen Werken, d. i. seinen wunderbaren Thaten, eine so entscheidende und überzeugende Kraft beimiſst (Matth. 11, 4—6. Luc. 7, 18—23. 13, 22. Joh. 10, 25. 37—38. 14, 11. 15, 24.), auf der andern Seite aber klagt, daſs man nur immer nach Zeichen und Wundern frage, ohne zur Anerkennung seiner höheren Würde und wahren Bestimmung auf Erden zu kommen (Joh. 5, 36—38. 4, 48., vgl. 12, 37. — Matth. 16, 1—4. Marc. 8, 11—13. Luc. 12, 54—56. Matth. 12, 38—41. Luc. 11, 29—32.). „Wenn ihr blind wäret," sagt er daher, „so hättet ihr keine Sünde; nun aber saget ihr: Wir sehen: so bleibet eure Sünde" (Joh. 9, 41.). Und ferner: „Hätte ich nicht die Werke unter ihnen gethan, die kein Anderer gethan hat, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie dieselben gesehen und dennoch mich und meinen Vater gehasset" (Joh. 15, 24.). Aus diesem Bewuſstsein seiner höheren Macht auch über die Natur ist es daher auch erklärbar, wenn er zu jenen Siebenzigen, die er aussendet, spricht: „Siehe, ich gebe euch die Macht (*δίδωμι ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν*), zu treten auf Schlangen und Skorpionen, und über jegliche Gewalt des Feindes (*ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ*), und nichts wird euch schaden" (Luc. 10, 19.). Und daſs dieſs nicht etwa bloſs bildliche Rede

ist, die überhaupt hier kaum einen erträglichen Sinn gäbe, und die jene 70 gar nicht verstanden hätten, zeigt die noch bestimmtere Verheifsung an seine Jünger: „Und diese Zeichen werden die, so glauben, begleiten: in meinem Namen werden sie Teufel austreiben, mit neuen Zungen reden, Schlangen tragen, und wenn sie etwas Tödtliches getrunken, wird es ihnen nicht schaden; Kranken werden sie die Hände auflegen, und sie werden genesen" (Marc. 16, 17—18., vgl. Luc. 9, 1—2.). Mit dieser äufseren Hülfe aber verheifst er ihnen auch die geistige, und das führt uns auf das Gebiet der rein geistigen Macht, die er sich zuschreibt. „Nehmt es zu Herzen," spricht er, „dafs ihr nicht darauf sinnet, euch zu vertheidigen! Denn ich werde euch Rede und Weisheit verleihen (*ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν*), welcher nicht werden widersprechen, noch widerstehen können alle eure Widersacher" (Luc. 21, 14—15.). Ist hier auch die Hülfe des heiligen Geistes gemeint, wie er das Matth. 10, 19—20. bestimmt ausspricht, so ist doch wohl zu beachten, dafs er *ἐγώ* sagt, dafs sie also von ihm oder durch ihn kommen soll, wie er denn auch bestimmt erklärt: „Siehe, ich sende die Verheifsung meines Vaters auf euch" (*ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς*) (Luc. 24, 49.). Auch hier hebt er gewifs nicht ohne Grund das *ἐγώ* hervor. Dasselbe ist der Fall in seinen Verheifsungen beim Johannes; denn obgleich er ausdrücklich sagt, dafs der Geist der Wahrheit vom Vater ausgehe, wählt er doch die Worte: „*ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός*, den ich euch senden werde vom Vater" (Joh. 15, 26.), und abermals: „*πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς*, ich werde ihn zu euch senden" (Joh. 16, 7.). Wie er diefs aber meint, erklärt er selbst durch die Worte: „Den der Vater senden wird in meinem Namen" (*ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου*) (Joh. 14, 26.). Diefs „in meinem Namen" heifst aber: auf meinen Wunsch, an meiner Statt, auf meine Bitte; denn er sagt: „Ich will den Vater bitten, und er wird euch einen an-

dern Beistand geben" (*ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν*) (Joh. 14, 16.). Diefs aber weist auf das innige Verhältnifs zwischen ihm und dem Vater hin, wonach er sprechen konnte: „Alles, was der Vater hat, ist mein (*πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ, ἐμά ἐστι*); darum habe ich gesagt: Von dem Meinen nimmt er's (der heil. Geist) und wird es euch verkündigen" (Joh. 16, 15.). Nicht anders sind daher auch die Worte zu verstehen: „Und was ihr irgend erbitten werdet in meinem Namen, das will ich thun (*τοῦτο ποιήσω*), auf dafs der Vater verherrlicht werde im Sohne. Wenn ihr etwas erbitten werdet in meinem Namen, so will ich es thun" (*ἐγὼ ποιήσω*) (Joh. 14, 13—14.). Denn kurz vorher (v. 12.) hatte er von seinem Hingange zum Vater gesprochen, wovon die Sendung des heiligen Geistes abhing (Joh. 16, 7.), durch den der Herr erfüllen will, was die Jünger erbitten werden in seinem Namen, d. i. für sein Reich und ihre Wirksamkeit für dasselbe. Ja, durch ihn will er selbst wieder zu ihnen kommen (v. 18.) und sich dem, der seine Gebote hält, offenbaren (*ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν*) (v. 21.). Dadurch aber wird auch klar, was er meint mit den Worten: „Wo Zwei oder Drei versammelt sind auf meinen Namen (*εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα*), da bin ich mitten unter ihnen" (Matth. 18, 20.); und: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende" (*ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*) (Matth. 28, 20.). Bei solcher Macht spricht er daher auch zu seinen Jüngern: „Und so bescheide ich euch, so wie mir der Vater beschieden, das Reich" (*κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν — βασιλείαν*) (Luc. 22, 29.); ja er spricht dem Petrus, wie den übrigen Jüngern, ein Recht zu, das Gott im Himmel selbst anerkennen werde; denn er sagt zum Petrus: „Und ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben, und was du irgend bindest auf Erden (*ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς*), das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du irgend lösest auf Erden (*καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς*), das wird auch im Himmel gelöset sein"

(Matth. 16, 19.; an alle Jünger Matth. 18, 18.). Mag man nun diefs mit de Wette von dem Nichterlassen und Erlassen der Sünde, oder mit Meyer von der Gewalt, die Aufnahme in das Himmelreich und die Ausschliefsung aus demselben zu verfügen, verstehen, immer ist dadurch ein den Jüngern gegebenes Recht oder eine Vollmacht bezeichnet, die im Himmel, d. i. bei Gott, Gültigkeit haben soll. Das Recht, Sünden zu erlassen, schreibt er aber den Jüngern noch ausdrücklich in den Worten zu: „Wem ihr irgend die Sünden erlasset (Ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας), dem sind sie erlassen (ἀφίενται αὐτοῖς); wem ihr irgend sie behaltet (ἄν τινων κρατῆτε), dem sind sie behalten" (κεκράτηνται) (Joh. 20, 23.). Dafs er selbst aber hier auf Erden die geistige Macht hatte, wahres Leben, d. i. seliges und ewiges Leben, den Seelen der Menschen unmittelbar mitzutheilen, das spricht er selbst in vielen Stellen durchaus unzweideutig aus (Joh. 6, 32 ff. 38—40. 10, 11. 28. 11, 25. 17, 2.), und es lassen sich solche Stellen nicht etwa blofs auf seine Lehre beziehen, welche die Menschen beselige, sondern er selbst, d. i. seine Person, hat diese Macht, und seine Leben gebende Lehre ist nur das Mittel, durch welches er sie ausübt. Denn die Worte: „Ich gebe ihnen das ewige Leben, ich will ihn auferwecken am jüngsten Tage, ich bin die Auferstehung und das Leben, wer den Sohn siehet und an ihn glaubet, der hat das ewige Leben, du hast ihm Macht gegeben über alles Fleisch (ἐξουσίαν πάσης σαρκός), auf dafs er Allen, die du ihm gegeben, das ewige Leben gebe," lassen nicht zweifeln, dafs er sich selbst diese Macht zuschreibt, und zwar darum, weil, wie wir gesehen, in ihm die ζωή, d. i. die πηγὴ τῆς ζωῆς, war. Das erhellt besonders auch aus dem Gleichnifs vom Weinstock, wo er sich selbst also bezeichnet, dafs nur durch die innigste Verbindung mit ihm im Glauben Lebenssaft und Lebenskraft in die Herzen der Seinigen überströmen könne (Joh. 15, 4—6.). Diese geistige Macht drückt er endlich auch in der Erklärung vor Pilatus aus, er sei ein König, und zwar in einem geistigen Reiche, einem Reiche, das nicht

von dieser Welt sei (Joh. 18, 36—37.). Das nothwendigste Attribut eines Königs ist aber die Macht, und wer in einem unsichtbaren Reiche zu gebieten hat, mufs auch über unsichtbare Kräfte Herr sein *). Darum auch die Aufforderung an seine Jünger: „Vertrauet auf Gott und vertrauet auf mich!" (Joh. 14, 1.), wo das zweimalige *πιστεύετε* als Imperativ zu fassen, da derselbe schon in dem *μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία* voraufgeht, was auch als die allein richtige Erklärung von den besten Exegeten anerkannt ist. Eben weil der Herr aber in jenem unsichtbaren Reiche eine solche Macht hatte, konnte er auch sprechen: „Ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten (*ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν*). Und wenn ich hingegangen bin und euch eine Stätte bereitet habe, will ich wiederkommen und euch zu mir nehmen (*παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν*), auf dafs, wo ich bin, auch ihr seid" (Joh. 14, 2—3.), ja konnte auch dem Schächer am Kreuze die zuversichtliche Gewifsheit geben: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein!" (Luc. 23, 43.).

Haben wir hiernach aber die unzweifelhafte Gewifsheit gewonnen, dafs Christus selbst sich ein höheres Dasein (Präexistenz), eine höhere Erkenntnifs, eine höhere Macht, also mit Einem Worte eine höhere Natur zuschreibt, so drängt sich von selbst die zweite, schon oben berührte Frage auf:

b) Wie bezeichnet er diese Natur näher, und wie haben wir sie uns folglich zu denken?

Die kirchliche Dogmatik hat hierauf in dem Athanasianum eine längst fixirte Antwort, und die *Communicatio idiomatum* hat selbst genau das Verhältnifs der göttlichen und menschlichen Eigenschaften in Christo bestimmt; allein so sehr wir auch das Streben und Ringen des menschlichen Geistes ehren, sich über die Person Christi eine klare Vor-

*) Hierher gehört auch die häufig wiederholte Andeutung, dafs er auch über die Engel des Himmels, also die unsichtbare Geisterwelt, Macht habe, und dafs sie ihm unterthan sei (Matth. 13, 39., vgl. v. 30. c. 25, 31. 26, 53. Marc. 8, 38. Luc. 9, 26. 12, 9. Marc. 3, 23—27.).

stellung zu machen und sie biblisch zu begründen, so müssen wir es doch von vorn herein schon als ein grofses Wagnifs bezeichnen, über die klaren und bestimmten Worte Christi und der Schrift hinauszugehen und metaphysische Bestimmungen zu treffen, auf die man nur durch Schlüsse und Speculationen geführt ist, und wobei man die Grenzen des menschlichen Wissens und Erkennens vollständig verkannt hat. Hüten wir uns daher bei der folgenden Darstellung der einfachen Lehre Christi von der eigenthümlichen Beschaffenheit seiner höheren Natur durchaus vor jeder Einmischung menschlicher Speculation und kirchlich fixirter, aber über die Worte Christi selbst hinausgehender Doctrin! Was die letztere wirklich an biblischem Gehalte hat, soll nicht verkannt werden, aber Lehrerin und Führerin kann sie hier um so weniger sein, als ihre Exegese der Dogmatik zu Liebe sich Manches erlaubt, was eine gesunde Auslegung der Schrift nun und nimmermehr als recht anerkennen kann. Wir werden aber die höhere Natur Christi, um sie näher kennen zu lernen, jetzt nach folgender dreifacher Hinsicht genau zu betrachten haben: nach ihrem Verhältnisse zu Gott, zur Welt und zur Menschheit, woraus sich dann, soweit es dem menschlichen Auge überhaupt vergönnt ist, himmlische Dinge zu erkennen, ergeben mufs, worin die höhere Natur Christi nach seinen eigenen Aussprüchen wirklich besteht.

α) Das Verhältnifs zu Gott, das der Erlöser so häufig und bei den verschiedensten Veranlassungen seines Lebens berührt, zeigt schon dem flüchtigen Beobachter eine doppelte Beziehung, die zwischen ihm und dem Vater Statt findet. Es ist diefs einmal die innigste, und wir können gleich hinzusetzen, wesenhafte Verbindung mit ihm, und sodann die unläugbare, unbedingte Abhängigkeit von ihm. Beides ist so klar, dafs, um die kirchliche Trinitätslehre zu retten, die Abhängigkeit vom Vater absichtlich nur auf die menschliche Natur Christi bezogen wird, während Andere gerade diese Abhängigkeit von Gott allein sehen und anerkennen und darin einen Beweis mehr finden wollen, Christus sei nichts weiter gewesen, als ein Mensch, wie wir. Achten

wir jedoch jetzt zunächst auf jene innige Verbindung mit dem Vater! Die Liebe ist das Erste, das ihn an den Vater und den Vater an ihn kettet, wie das in der Weise von keinem Menschen gesagt werden kann. Schon in dem Knaben Jesus erkennt man diesen Zug der Liebe in den Worten: „Wufstet ihr nicht, dafs ich in dem, was meines Vaters ist, sein mufs?" (Luc. 2, 49.) Der erwachsene Mann aber spricht mit vollem Bewufstsein: „Der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm Alles, was er selber thut" (Joh. 5, 20.); ja er weifs bestimmt, dafs allezeit (*πάντοτε*) der Vater ihn erhört (Joh. 11, 42.), dafs der Vater ihn ehrt (*δοξάζων*) und seine Ehre sucht (*ζητῶν τὴν δόξαν μου*) (Joh. 8, 54. 50.), dafs, wer ihm dient, von seinem Vater geehrt (*τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ*) (Joh. 12, 26.), und wer ihn liebt, von seinem Vater geliebt wird (Joh. 14, 21. 23.). Seinen Jüngern aber sagt er: „Der Vater selbst hat euch lieb, weil (*ὅτι*) ihr mich geliebt habt" (Joh. 16, 27.); ja er bittet den Vater, dafs die Liebe, womit der Vater ihn geliebt, auch in seinen Jüngern sei (Joh. 17, 23. 26.); denn der Vater habe ihn vor Gründung der Welt geliebt (Joh. 17, 24.). Darum spricht er: „Wer mich hasset, der hasset auch meinen Vater" (*ὁ ἐμὲ μισῶν καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ*) (Joh. 15, 23.), und: „Wer mich verwirft (*ὁ ἐμὲ ἀθετῶν*), verwirft den, der mich gesandt hat" (Luc. 10, 16.). Ebenso aber auch im Gegentheil: „Wer mich aufnimmt (*ὁ ἐμὲ δεχόμενος*), nimmt den auf, der mich gesandt hat" (Matth. 10, 40. Luc. 9, 48. Joh. 13, 20.). Bei diesem Bewufstsein der innigsten Liebe zwischen ihm und dem Vater kann er daher auch zu ihm sprechen: „Alles Meine ist ja dein, und das Deine mein" (Joh. 17, 10.), und ferner: „Alles, was der Vater hat, ist mein" (Joh. 16, 15.). Diese Liebe aber ist in ununterbrochener Wechselwirkung, und er fühlt das unmittelbare Dasein des Vaters und die reelle Gegenwart desselben bei sich und in sich. Denn er spricht: „Ich bin nicht allein (*μόνος οὐκ εἰμί*), sondern ich und der Vater" (Joh. 8, 16.). „Ich bin

nicht allein; denn der Vater ist bei mir" (μετ' ἐμοῦ) (Joh. 16, 32.). „Der mich gesandt hat, ist mit mir (μετ' ἐμοῦ ἐστιν); nicht hat mich der Vater allein gelassen" (οὐκ ἀφῆκέ με μόνον) (Joh. 8, 29.). Und wie er dieſs meint, zeigt seine Äuſserung, als er in der Synagoge zu Nazareth die Worte des Jesaias vorlas: Der Geist des Herrn ist auf mir u. s. w., und darauf das Buch zurollte und sprach: „Heute ist diese Schrift erfüllet worden vor euren Ohren" (Luc. 4, 17—21.). Die innigste Verbindung mit dem Vater drückt er jedoch unstreitig durch die Worte aus: „Der Vater ist in mir, und ich in ihm" (ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν αὐτῷ) (Joh. 10, 38. 17, 21. 23. 14, 11. 20.), was er deutlicher noch durch ein Wohnen oder Bleiben des Vaters in ihm (ὁ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων) (Joh. 14, 10.) bezeichnet. Gerade davon aber, und das ist wohl zu beachten, leitet er überhaupt seine Kraft, Wunder zu thun, ab und fordert die Juden auf, wenn sie ihm nicht glaubten, doch dieser Kraft Gottes in ihm, d. i. Gott selbst, zu glauben, der dadurch Zeugniſs ablege, daſs er wirklich in ihm sei (Joh. 10, 38. 14, 11.). Es ist mithin eine reale, wesentliche Gemeinschaft mit Gott dadurch bezeichnet; denn eine positive Kraft Gottes will er selbst hiernach aus seinen Werken in sich erkannt sehen. Daſs aber wirklich jener Ausdruck von einem Sein im Vater und des Vaters in ihm eine reale Lebensgemeinschaft bezeichnet, zeigt der Gebrauch desselben Ausdrucks von Christus und den Jüngern. Auch sie, sagt Christus, sollen in ihm und er in ihnen sein, gleichwie der Vater in ihm und er im Vater sei (Joh. 17, 23. 21. Joh. 15, 4.). Damit aber meint er, wie das Gleichniſs vom Weinstock, wo er denselben Ausdruck von sich und den Jüngern gebraucht (Joh. 15, 4.), unzweifelhaft darthut, eine solche Verbindung zwischen sich und seinen Jüngern, daſs die letztern eine reale Lebenskraft aus ihm empfangen, wie aus dem Weinstock die Rebe (vgl. v. 4—5.). Es bestand mithin auch zwischen ihm und dem Vater dieselbe reale Verbindung, wonach er seine Lebenskraft aus ihm erhielt, wie die Rebe vom Weinstock, wie er denn auch bestimmt erklärt: „Sowie mich gesandt der le-

bendige Vater, **und ich durch ihn lebe** (*κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα*), so wird auch, wer mich isset, **durch mich leben**" (*ζήσεται δι' ἐμέ*) (Joh. 6, 57.). Das *διά* mit dem Accusativ, das hier auffallen könnte, dient zur Bezeichnung der Vermittelung, wenn nämlich Vermittelung und Zweck sich der Natur der Sache nach logisch durchdringen, wie hier: Ich lebe durch den Vater und zugleich um des Vaters willen (vgl. Winer, Gramm. S. 339.). Diese innige und reale Lebensverbindung zwischen ihm und dem Vater läfst ihn daher auch den wichtigen Ausspruch thun: „Ich und der Vater sind Eins" (*ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν*) (Joh. 10, 30.). Hier hat bekanntlich die Dogmatik den Sinn der Homousie gegen Wortbedeutung und Zusammenhang mit solchem Glücke eingeschwärzt, dafs noch immer eine grofse Menge von Theologen das festeste Bollwerk der Trinitätslehre darin zu finden meint. Zunächst kommt es unstreitig darauf an, den wahren Sinn des *ἓν εἶναι* zu fassen. Nun aber gebraucht der Herr denselben Ausdruck noch mehrmals, und zwar von seinen Jüngern, die gerade so mit einander Eins sein sollen, wie Christus mit dem Vater; denn der Herr spricht: „Erhalte sie in deinem Namen, auf dafs **sie Eins seien, sowie wir**" (*ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς*) (Joh. 17, 11.), und ferner: „Auf dafs alle **Eins seien,** dafs, wie du, Vater, in mir, und ich in dir, auch sie in uns **Eins seien**" (*ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν*) (v. 21.); ferner: „Auf dafs **sie Eins seien,** sowie **wir Eins sind**" (*καθὼς ἡμεῖς ἕν ἐσμεν*) (v. 22.), und endlich: „Ich in ihnen, und du in mir, auf dafs sie vollkommen **Eins seien**" (*ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν*) (v. 23.). Hieraus geht erstlich so viel klar hervor, dafs der Herr mit dem *ἓν εἶναι* bei seinen Jüngern keine Wesenseinheit oder Homousie ausdrücken will, sondern dafs sie so innig durch den Glauben an ihn zu Einem Ganzen verbunden sein sollen, dafs sie gleichsam nur Ein Herz und Eine Seele bilden; sodann aber leuchtet ein, dafs das *ἓν εἶναι* nach der hinzugesetzten Vergleichung: wie du, Vater, in mir, und ich in dir (v. 21., vgl. auch c. 10, 38.), dem Sinne nach ganz dasselbe ausdrückt, wie diese schon oben erklärte Re-

deweise des Herrn. Mithin spricht der Herr durch jene Worte weder eine Homousie, noch eine bloſs moralische oder Willenseinheit mit dem Vater aus, sondern weil er mit demselben in der innigsten Lebensgemeinschaft und realen Seelenverbindung steht, so daſs er mit ihm, wie die Rebe am Weinstock, verbunden zu denken ist, so sieht der Herr sich und den Vater als Ein Ganzes, als eine einzige moralische Person an und sagt: „Ich und der Vater sind Eins." Dieser Sinn rechtfertigt sich nun auch vollständig durch den Zusammenhang selbst. Der Herr spricht von den Seinen und sagt: „Niemand kann sie aus meiner Hand reiſsen." Als Grund davon führt er an: „Niemand kann sie aus meines Vaters Hand reiſsen." Ist dieſs Letztere aber unbestreitbar; denn „der Vater ist gröſser, denn Alle": so folgt auch die Gewiſsheit des Ersteren, sobald Christus und der Vater als eine und dieselbe moralische Person zu denken sind, und das sind sie wirklich, weil sie so innig mit einander verbunden sind, daſs sie in der That nur Ein Ganzes sind: „Ich und der Vater sind Eins." Sie also dem Vater entreiſsen, ist ganz dasselbe, als sie Christo entreiſsen; ist das Erste unmöglich, so folgt von selbst, daſs es auch das Zweite ist (vgl. Joh. 10, 28—30.). Merkwürdig nun ist, daſs gerade die Juden den Herrn so miſsverstehen, daſs sie die Homousie mit Gott aus seinen Worten herauszuhören meinen und ihn deſshalb steinigen wollen (v. 33.). Es rechtfertigt sich der Herr daher erstlich deſshalb, daſs er Gott seinen Vater und sich Gottes Sohn genannt (v. 34—36.), und führt sodann seine Werke als Zeugnisse an, daſs er das ἕν ἐσμεν mit vollem Rechte von sich und dem Vater gesagt habe (v. 37—38.). Trug aber der Erlöser ein solches Bewuſstsein der innigsten Verbindung und Lebensgemeinschaft mit dem Vater in sich, so kann es uns auch nicht auffallen, daſs er bei der Gebetserhörung, die er verheiſst, bald sagt: „Ich will es thun" (Joh. 14, 13.), bald auch: „Der Vater wird es euch geben" (Joh. 15, 16. 16, 23.), bald auch nur unbestimmt erklärt: „Es wird euch geschehen, ihr werdet empfangen" (Joh. 15, 7. 16, 24.). Ebenso erklärt sich daraus die Identificirung seiner

Verherrlichung mit der des Vaters (Joh. 13, 31—32. 11, 4., vgl. v. 40. — 14, 13. 17, 1. 10.), sowie die Versicherung: „Wer an mich glaubet, der glaubet nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat" (Joh. 12, 44.). Aus demselben Verhältnifs zum Vater aber, und weil der Vater ihm Alles und auch das Gericht übergeben (Matth. 11, 27. 28, 18. Joh. 5, 22.), ja weil Alles, was des Vaters ist, auch sein ist (Joh. 16, 15. 17, 10.), ergiebt sich von selbst die Folgerung: „dafs Alle den Sohn ehren, sowie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehret, der ehret den Vater nicht, der ihn gesandt hat" (Joh. 5, 23.). Das hier gebrauchte *τιμᾶν* drückt allerdings an sich nicht göttliche Verehrung aus, sondern richtet sich, wenn kein Zusatz dabei ist, nach der Würde dessen, den man ehrt. Hier aber spricht kurz vorher der Herr seine Würde und Macht aus, die er vom Vater erhalten, und die weit über menschliche Macht und Würde hinausgeht, und der Zusatz: *καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα*, läfst keinen Zweifel, welche Ehre wirklich der Herr für sich verlangt. Dasselbe aber folgt aus der bekannten Taufformel, die der Herr seinen Jüngern vorschreibt, nämlich zu taufen „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes" (Matth. 28, 19.). Ist es auch hier ein vergebliches Bemühen, die Trinitätslehre, wie sie nämlich das Athanasianum enthält, aus den Worten zu folgern, denn aus der Zusammenstellung der Drei kann mit aller ersinnlichen Mühe nicht die absolute Parität und Dignität gefolgert werden, da auch das, was ich zu demselben Zwecke und in derselben Beziehung, also auf Einer Linie zusammenstelle, defshalb noch nicht absolut gleich ist und noch viel weniger Homousie hat*): so folgt doch aus der feierlichen Verpflichtung auf diese Drei (*εἰς τὸ ὄνομα*), die gleichmäfsig die drei Hauptmomente des christ-

*) Vergl. 1 Joh. 5, 8., wo *πνεῦμα*, *ὕδωρ* und *αἷμα* auch auf Eine Linie gestellt sind, und noch dazu gesagt wird: *καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν*. Die voraufgehenden Worte aber vom Vater, Wort und heiligen Geiste, von denen es heifst: *καὶ οὗτοι*

lichen Glaubens bilden, sowie aus der Einreihung des Sohnes zwischen Vater und heiligen Geist, die beide unbestreitbar göttlicher Natur sind, dafs auch Christus eine göttliche Würde und Ehre für seine Person in Anspruch nimmt, und zwar gerade darum, weil er der Sohn ist.

Gerade diese Bezeichnung: der Sohn, führt uns nun aber zu der zweiten, ebenso gewissen Wahrheit, dafs Christus sich dem Vater nicht blofs nach seiner menschlichen, sondern auch nach seiner höheren Natur bestimmt untergeordnet, was der Dogmatik zu Liebe noch immer geläugnet wird. Schon der Name Sohn, den er sich beilegt, und mit dem er doch gerade auf seine höhere Beziehung zu Gott hinweist, drückt ein Verhältnifs zu Gott aus, in dem er sich entschieden unter Gott stellt, wie ein Sohn als solcher immerdar dem Vater untergeordnet ist. Dazu kommt, dafs er sich überall als vom Vater gesendet bezeichnet, der Sendende aber unwidersprechlich über dem Gesendeten steht, der nur im Auftrage und mit der Vollmacht des ersteren handelt, also dessen Gebote und Aufträge vollzieht. Darum spricht der Herr: *Ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου*, ich bin gekommen im Namen meines Vaters (Joh. 5, 43.), und ferner: *Ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον*, den der Vater geheiligt, d. i. zum Messias bestimmt, und in die Welt gesandt hat (Joh. 10, 36.), wo das *ἁγιάζειν* dem *ἀποστέλλειν* vorausgeht, also einen Act Gottes in der unsichtbaren Welt vor der Sendung Christi bezeichnet. Denn hatte, wie wir gesehen, Christus eine Präexistenz beim Vater, so war er schon danach, dafs ihm vor seiner Erscheinung auf Erden vom Vater die Sendung übertragen ward, dem Vater untergeordnet, ehe er Mensch ward. So nun fafste Christus selbst sein Verhältnifs zum Vater überall; ja er erklärt bestimmt, dafs selbst seine höhere Macht, seine

οἱ τρεῖς ἕν εἰσι, sind bekanntlich späterer Zusatz und erst nach Entstehung der kirchlichen Trinitätslehre eingeschoben, können also, wie so oft geschieht, gar nicht als Beweis herangezogen werden.

Herrlichkeit vor der Erschaffung der Welt, sowie seine höhere Erkenntniſs, also gerade die Attribute seiner höheren Natur, vom Vater stammen, ja ihm verliehen, ihm gegeben seien von seinem Vater. Man achte hier auf die von ihm gebrauchten Worte: παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός (Matth. 11, 27.), ἐδόθη μοι (Matth. 28, 18.), δέδωκε τῷ υἱῷ (Joh. 5, 22. 26.), ἣν (sc. δόξαν) ἔδωκάς μοι (Joh. 17, 24., vgl. v. 5.), ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου (Joh. 10, 18.), αὐτός μοι ἐντολὴν ἔδωκε, τί εἴπω καὶ τί λαλήσω (Joh. 12, 49.), καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατήρ (Joh. 14, 31.), ἔδωκας ἐξουσίαν πάσης σαρκός (Joh. 17, 2.), ἔργον ἐτελείωσα, ὃ δέδωκάς μοι, ἵνα ποιήσω (Joh. 17, 4.), πάντα, ὅσα δέδωκάς μοι, παρὰ σοῦ ἐστιν (Joh. 17, 7., vgl. v. 8.), τὴν δόξαν, ἣν δέδωκάς μοι, δέδωκα αὐτοῖς (Joh. 17, 22.). Dabei stellt er die Macht des Vaters auch da über die seinige, wo er sich zum Vater zurückgekehrt, also durchaus nicht mehr als Mensch, sondern beim Vater verherrlicht denkt. Stellen, die das unzweifelhaft aussprechen, sind folgende: „Jeglicher nun, der mich bekannt hat vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem Vater im Himmel" (ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς) (Matth. 10, 32., vgl. v. 33. — Luc. 12, 8—9.). Hier ist von dem Gericht die Rede, das Christus im Himmel halten wird, und zwar *auspiciis et in conspectu patris;* daher das ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου. Ferner: „Das Sitzen zu meiner Rechten und zu meiner Linken stehet nicht bei mir zu verleihen (οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι), sondern denen wird es verliehen, welchen es bestimmt ist von meinem Vater" (Matth. 20, 23. Marc. 10, 40.). Ferner: „Wähnet nicht, daſs ich euch beim Vater verklagen werde (ὅτι ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα); es ist einer, der euch verklaget, Mose" (Joh. 5, 45.). Auch hier weist das Futurum auf die Zukunft des Gerichtes hin. Ebenso weist im Folgenden das Futurum, wie der ganze Zusammenhang, hin auf die Zukunft, wo der Herr verherrlicht ist beim Vater; denn er

sagt: „Ich will den Vater bitten (καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα), und er wird euch einen andern Beistand (παράκλητον) geben, dafs er bei euch bleibe ewiglich" (Joh. 14, 16.). Ja selbst das Sitzen zur Rechten der Majestät Gottes (ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ) (Luc. 22, 69. Marc. 14, 62.) zeigt, wenn wir den Sinn des Bildes genau festhalten, eine Unterordnung unter die Macht des Vaters, der als der oberste Regent seinen Stellvertreter zu seiner Rechten Platz nehmen läfst. Gott selbst hat ihm die βασιλεία beschieden (διέθετο); darum kann er sie seinen Jüngern bescheiden, wie sie ihm der Vater beschieden hat (καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου) (Luc. 22, 29.). Nach diesen Stellen aber, wie nach dem Zusammenhange, schreibt der Erlöser auch da, wo man ihn fälschlich nur nach seiner menschlichen Natur reden lassen will, Gott eine absolut höhere Macht und Erkenntnifs zu, als sich selbst. So in der bekannten Stelle: „Der Vater ist gröfser, als ich" (ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστί) (Joh. 14, 28.). Hier wiederholt man immer von Neuem die alte Ansicht, die aus der Dogmatik allein herrührt, Christus stelle sich hier nur als Mensch unter den Vater, oder, da er als Sohn γεννητός, der Vater aber ἀγέννητος sei, so nenne er defshalb den Vater gröfser, als sich (so Olshausen z. d. St.). Schon diese Zeugungstheorie der alten Kirche ist dem Erlöser fremd; aus dem Zusammenhange selbst aber geht so etwas noch weniger hervor. Der Grund nämlich, wefshalb die Jünger, wenn sie ihn liebten, sich freuen sollten, dafs er gesagt, er gehe zum Vater, ist der, dafs der Vater gröfser sei, als er, mithin auch überhaupt höhere Macht besitze, als er, und ihn defshalb verherrlichen könne und werde. Denn nennt er sich auch Eins mit dem Vater (Joh. 10, 30.), weil er in der innigsten Verbindung mit ihm steht und sein Repräsentant auf Erden ist (s. oben), so unterscheidet er doch auch seine Person auf das Allerbestimmteste vom Vater und nennt diesen τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν (Joh. 17, 3.), und nach unserer Stelle τὸν μείζονα ἑαυτοῦ. Es ist das auch nicht im mindesten ein Widerspruch; denn insofern er nur dadurch

Eins mit dem Vater war, dafs der Vater in ihm, und er im Vater war (s. oben), so ist schon dadurch die gröfsere Macht des Vaters, von dem ihm selbst die höhere Lebenskraft kam, welche die Wunder wirkte, ausgesprochen, und so wenig dort seine menschliche Natur gemeint sein konnte, so wenig ist sie es auch hier. Als Repräsentant Gottes ist daher Christus zwar immerdar für Gott zu setzen, ist Eins mit ihm, wie jeder Repräsentant den vollkommen vertritt, dessen Repräsentant er ist; allein eben darin liegt auch schon die Idee, dafs, abgesehen von diesem, so zu sagen, amtlichen Verhältnifs, der Repräsentirte höher steht, d. i. hier gröfser ist, als sein Repräsentant. So fafst Meyer in seinem Commentar unsere Stelle und trifft gewifs damit den Sinn. Auch leitet an dem oben angeführten Orte (Joh. 10, 29.) der Herr selbst die Gewifsheit, dafs Niemand die Seinen aus seiner Hand reifsen könne, ganz ausdrücklich von des Vaters absoluter, höchster Macht her, indem er spricht: „Der Vater ist gröfser, denn Alle" (*ὁ πατὴρ μείζων πάντων ἐστί*) (Joh. 10, 29.). Des Vaters Erkennen und Wissen aber stellt der Herr ebenfalls unbedenklich über das seine; denn er spricht von dem Weltende: „Um selbigen Tag aber oder die Stunde weifs Niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater" (*οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ*) (Marc. 13, 32., vgl. Matth. 24, 36.). Beim Matthäus ist zwar nicht ausdrücklich der Sohn genannt; allein in dem dort Stehenden: *εἰ μὴ ὁ πατήρ μου μόνος*, ist ebenfalls der Sohn mit ausgeschlossen. Als Grund aber führt der Herr selbst an, dafs der Vater jene Stunde festgesetzt habe in seiner eigenthümlichen Machtvollkommenheit (*καιρούς, οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ*). Stand aber Christus als der Sohn mit dem Vater in diesem Verhältnifs, so ist auch seine Unterordnung unter den Vater während seines ganzen irdischen Daseins ihm nicht durch seine Menschheit aufgedrungen oder durch sie bedingt, sondern es ist constantes Gefühl und Bewufstsein bei ihm, dafs er als Sohn immerdar unter dem Vater stehe und im irdischen, wie himmlischen Dasein ihm als Sohn den unbedingtesten Ge-

horsam und die kindlichste Hingebung schuldig sei. Darum nicht blofs die Erscheinung, dafs er im Gebet sich vollkommen dem Vater als Kind hingiebt (Matth. 26, 39. 42. 43. Marc. 14, 36. Luc. 22, 42 ff. 23, 34. 46. Joh. 12, 27.), ihn preisend ehrt (Matth. 11, 25., vgl. Joh. 8, 49.), ihm innig dankt (Joh. 11, 41—42.), sein ganzes Herz ihm öffnet (Joh. 17.) und voll des festesten Vertrauens ist (Matth. 26, 53., vgl. Marc. 14, 49.), sondern sein ganzes Leben und Wirken als von der Macht und Liebe des Vaters allein getragen denkt (Joh. 6, 57. 8, 29. 15, 10. 5, 19. 20. 30.), den Gehorsam gegen ihn unbedingt als sein wahres Lebenselement ansieht (Joh. 4, 34. 5, 17. 30. 6, 38—39. 10, 18. 15, 10. 17, 4. 18, 11.), die Werke, die er thut, nur durch des Vaters Macht und zu des Vaters Verherrlichung thut (Matth. 12, 28. Luc. 11, 20. Marc. 5, 19. Luc. 8, 39. 11, 20. 17, 18. Joh. 10, 24. 11, 40. 17, 4. 6. 8.), ja endlich alle, die an ihn glauben, nur durch den Vater ihm gegeben nennt (Joh. 17, 6. 11. 6, 37. 39. 44. 29.).

Nach Darstellung dieses Verhältnisses Christi zu Gott kommt es nun darauf an, den Sinn zu erforschen, in welchem Christus selbst sich υἱὸς τοῦ θεοῦ, Sohn Gottes, nennt. Wir haben schon oben erkannt, in welchem Sinne die Juden den Messias υἱὸς θεοῦ nannten, und wie sie damit die Idee einer höheren, als menschlichen, Natur verbanden. In diesem jüdisch-messianischen Sinne wird nun Christus häufig im N. T. Sohn Gottes genannt, und zwar entweder mit dem Zusatze ὁ χριστός oder ὁ βασιλεύς oder ohne weitern Beisatz. So nennen ihn theils die Juden, theils seine Jünger, und es ist, auch wenn letztere diese Bezeichnung wählen, durchaus nicht unzweifelhaft, in welchem Sinne, ob im jüdisch-theokratischen oder rein metaphysischen, sie diesen Ausdruck gebrauchen. So nennt ihn mit dem Zusatze ὁ χριστός Petrus so (Matth. 16, 16. Joh. 6, 69.), der Hohepriester (Matth. 26, 63. Marc. 14, 61.), viele Dämonische (Luc. 4, 41.), Martha (Joh. 11, 27.), Johannes (Joh. 20, 31.), Paulus in Damascus (Act. 9, 20. 22.); mit dem Beisatze ὁ βασιλεύς aber Nathanael (Joh. 1, 50.) und der Engel, der zur Maria spricht (Luc. 1, 32.); ohne Zusatz dagegen der Versucher (Matth. 4, 3. Luc. 4, 3. 6. 9.), die Besessenen bei den

Gergesenern (Matth. 8, 29. Marc. 5, 7. Luc. 8, 28.), seine Jünger im Schiffe (Matth. 14, 33., vgl. v. 22.), die unreinen Geister (Marc. 3, 11.), der Hohepriester (Luc. 22, 70.), die ihn am Kreuze Verspottenden (Matth. 27, 40—43.), Johannes der Täufer (Joh. 1, 34., vgl. v. 42.) und endlich der Kämmerer aus Äthiopien (Act. 8, 37.). Aus allen diesen Fällen, wie auch aus den feierlichen Erklärungen einer Stimme vom Himmel (Matth. 3, 17. Marc. 1, 11. Luc. 3, 22. Matth. 17, 5. Marc. 9, 7. Luc. 9, 35., vgl. 2 Petr. 1, 17.), läfst sich nicht mit Sicherheit auf die Bedeutung schliefsen, in der Christus selbst sich *υἱὸς τοῦ θεοῦ* genannt. Wir haben daher genau darauf zu achten, wo und in welcher Verbindung sich Christus selbst also nennt. Zunächst ist wohl zu beachten, dafs er den Ausdruck im Plural: υἱοὶ τοῦ θεοῦ, zwar von Menschen, aber nur dann gebraucht, wenn er von ihrem Zustande nach dem Tode, wo sie den Engeln gleich sind, spricht (Luc. 20, 36. Matth. 5, 9. 6, 35.). Es ist also bestimmt von ihm Gottähnlichkeit durch Heiligkeit und Unsterblichkeit damit bezeichnet. Von sich selbst aber gebraucht er den Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ oder blofs υἱός, da er gewöhnlich die Bezeichnung *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* vorzieht, in der Regel nur da, wo er wirklich eine höhere, als menschliche, Natur sich zuschreibt, d. i. wo er eine höhere Erkenntnifs, höhere Macht, höhere Verbindung mit Gott dabei von sich ausspricht. So sagt er: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und Niemand kennet den Sohn, denn der Vater, und Niemand kennet den Vater, denn der Sohn" (Matth. 11, 27.). Auch in der Verbindung von: Vater und heiliger Geist, setzt er sich als Sohn in die Mitte (Matth. 28, 19.). Von seiner höheren Macht aber spricht er offenbar, wenn er sagt: „Gleichwie der Vater die Todten auferwecket und lebendig machet, also machet auch der Sohn, wen er will, lebendig" (Joh. 5, 21.). „Der Vater hat alles Gericht dem Sohne übergeben" (Joh. 5, 22.). „Die Todten hören die Stimme des Sohnes Gottes" (Joh. 5, 25.). „Gleichwie der Vater in sich Leben

hat, hat er auch dem Sohne verliehen, Leben in sich zu haben" (Joh. 5, 26.). „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben" (Joh. 3, 36.). „So euch nun der Sohn frei gemacht hat, so werdet ihr wahrhaft frei sein" (Joh. 8, 35—36.). „Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde" (Joh. 11, 4.). „Was ihr in meinem Namen bittet, will ich thun, damit der Vater verherrlicht werde im Sohn" (Joh. 14, 13.). Auf die höhere, innige Verbindung mit dem Vater aber gehen die Stellen: „Der Sohn kann nichts von sich selber thun, es sei denn, dafs er den Vater etwas thun sieht" (Joh. 5, 19.). „Der Vater liebet den Sohn und zeigt ihm Alles, was er selber thut" (Joh. 5, 20.). „Der Vater hat ihn geheiligt und in die Welt gesandt" (Joh. 10, 36.). „Vater, verherrliche deinen Sohn, damit auch dein Sohn dich verherrliche" (Joh. 17, 1., vgl. v. 5.). Diese letztere Stelle ist aus dem Gebete Christi vor seinem Tode, wo völlige Offenheit und Wahrheit ganz besonders mit heiliger Gewalt an's Herz dringt. Wenn daher irgendwo, so zeigt sich hier ein Verhältnifs zwischen Vater und Sohn, das auf eine metaphysische Beziehung zwischen beiden so unbedingt hinweist, dafs ohne dieselbe die Herrlichkeit Christi beim Vater vor der Welt Gründung (v. 5. u. 24.) rein unerklärlich bliebe. Die Wirklichkeit jener Beziehung leuchtet aber auch aus dem ganzen, bereits oben entwickelten Verhältnifs Christi zum Vater, sowie aus Allem, was er von seiner höheren Natur gesprochen, so klar und bestimmt hervor, dafs die Bedeutung, die er selbst dem Namen υἱός und υἱὸς τοῦ θεοῦ gegeben, kaum noch irgendwie zweifelhaft sein kann, zumal da das oben dargethane Factum hinzukommt, dafs er gerade da jene Bezeichnung wählt, wo er von einer höhern, göttlichen Herrlichkeit seiner Person und seines Wesens spricht. Danach aber wird die Stelle, wo ihm die Juden den Vorwurf der Gotteslästerung machen, weil er Gott seinen Vater genannt, und er in seiner Antwort auf die Bezeichnung von

Königen als Göttern in der Schrift (Ps. 82, 6.) hinweist, nicht das Gegentheil beweisen und darthun können, Christus habe gemeint, daſs auch er sich Sohn Gottes nennen könne, weil in der Schrift ja auch andere Menschen schon Götter genannt wären (Joh. 10, 31—38.); sondern Christus will hier die Juden veranlassen, den Schluſs *a minori ad maius* zu machen. Da schon Könige in der Schrift Götter genannt werden, wie viel mehr, meint er, habe er ein Recht, sich Gottes Sohn zu nennen, da Gott selbst ihn geheiligt und in die Welt gesandt, und seine Werke Zeugniſs gäben, daſs Gott auf's Innigste mit ihm verbunden sei (s. v. 36—38.). Auf ähnliche Weise giebt er den Pharisäern durch die Frage, wie David denn den Christus, wenn dieser sein Sohn sei, seinen Herrn nennen könne, die Ahnung seiner höheren, himmlischen Abkunft (Matth. 22, 42—45.). Ihr Schweigen auf diese Frage zeigt nicht bloſs ihre theologische Rathlosigkeit (v. 46.), sondern es heiſst auch, daſs von jener Stunde an Niemand mehr wagte (οὐδὲ ἐτόλμησέ τις), ihn zu befragen; denn gerade die Stelle, welche Christus aus Ps. 110, 1. auf sich deutet und anwendet, drückt eine Hoheit und Majestät aus, welche auf eine höhere, als menschliche Abkunft schlieſsen läſst. Näher jedoch bezeichnet der Herr selbst diese Abkunft durch das μονογενής, womit er zwei Mal sein Verhältniſs zum Vater bezeichnet (Joh. 3, 16. 18.). Man hat gemeint, und selbst Olshausen ist der Ansicht, daſs in der genannten Stelle von v. 16. an nicht mehr Christus, sondern der Verfasser des Evangeliums rede, und daſs also nicht Christus, sondern Johannes jenen Ausdruck von Christo gebrauche, wie er denn den Herrn auch c. 1, 14. u. 18. und 1 Joh. 4, 9. gerade ebenso nenne, und wie das mit seiner Logosidee vollkommen im Einklange stehe. Allein sehen wir die Worte genau an, so knüpft das γάρ im Anfange des v. 16. unmittelbar an das Voraufgehende an. Hatte also bis dahin unläugbar Christus selbst zum Nicodemus gesprochen, so fügt er mit dem γάρ auch die Begründung des eben Gesagten hinzu, zumal eine Unterbrechung seiner Rede durch gar nichts angedeutet oder gefordert wird. Im Gegentheil muſste es dem Erlöser nach der An-

rede des Nicodemus v. 2. gerade darauf ankommen, ihm auch vollen Aufschlufs über seine Persönlichkeit zu geben, dafs er nämlich nicht ein blofser διδάσκαλος ἀπὸ ϑεοῦ ἐληλυϑώς, sondern ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ πατρὸς sei. Es frägt sich also hier wirklich: Was bezeichnet der Herr selbst mit dem μονογενής? Das Wort kommt zunächst im N. T. vier Mal in seiner eigentlichen, unzweifelhaften Bedeutung vor. Es heifst einzig und allein erzeugt, von Sohn oder Tochter also einzig, d. i. ohne Geschwister, und entspricht durchaus dem hebräischen יָחִיד und weiblich יְחִידָה (1 Mos. 22, 2. 12. 16. Jerem. 6, 26. Zach. 12, 10.). So heifst die Tochter des Jairus ϑυγάτηρ μονογενής als einziges Kind ihrer Eltern (Luc. 8, 42.), der Jüngling zu Nain υἱὸς μονογενής als einziger Sohn seiner Mutter (Luc. 7, 12.), der kranke Sohn eines um Hülfe flehenden Vaters μονογενής, weil er sein einziges Kind war (Luc. 9, 38.), und endlich wird auch Isaak so genannt, da ihn Abraham als seinen einzigen Sohn, τὸν μονογενῆ (Hebr. 11, 17.), Gott darbrachte. Die Bedeutung des Wortes ist also im N. T. durchaus dieselbe, wie sie bei den Classikern vorkommt (cf. Diod. Sicul. 4, 73.). Nicht zu übersehen ist dabei jedoch, dafs den Eltern ein einziges Kind um so theurer ist, daher die Nebenbedeutung von besonders theuer in allen jenen Stellen mit ausgedrückt ist; ja im Hebräischen steht das Femininum יְחִידָה geradezu für das Theuerste, nämlich das Leben (Ps. 22, 21. 35, 17.). Gebrauchte man aber zu Christi Zeit das Wort in dem eben bezeichneten Sinne, so konnte auch Christus, wenn er vom Nicodemus verstanden sein wollte, nur in demselben Sinne sich den υἱὸς μονογενής nennen, d. i. den einzigen, der von Gott als Vater herstamme, den Gott überhaupt habe, und der ihm darum auch ganz besonders theuer sei. Es bezeichnet der Ausdruck also einmal die unmittelbare Abkunft von Gott und sodann das ausschliefsliche Verhältnifs, in dem Christus als einziger Sohn zu Gott steht. Schon Adam wird wegen seines unmittelbaren Ursprunges von Gott υἱὸς ϑεοῦ genannt (Luc. 3, 38.); hier aber ist nicht von leiblicher Abstammung die Rede, da nach des Herrn eigener Erklärung: πνεῦμα ὁ ϑεός (Joh. 4, 24.), davon gar

nicht die Rede sein kann, er auch seine menschliche Geburt bestimmt ausspricht (Joh. 18, 37.). Es mufs mithin der Ursprung, den sich Christus in dem *μονογενὴς υἱός* zuschreibt, durchaus metaphysischer Natur sein und auf seine Existenz vor der Welt Gründung zurückgehen. So fafst und gebraucht nun der Evangelist Johannes selbst jenen Ausdruck Christi; er hat ihn mithin selbst so verstanden, wie darüber nach c. 1, 14. u. 18., wo er den Ausdruck erläutert, gar kein Zweifel sein kann. Die Worte 1 Joh. 4, 9. ergeben sich aber offenbar als Reminiscenz der Worte Christi selbst (Joh. 3, 16.). Weiter aber wird das Wort im ganzen N. T. nicht gebraucht. Bei dem Festhalten des kirchlichen Ausdrucks *γεννηθείς* hat man freilich nur zu oft die Sache physisch genommen und eine förmliche Zeugungstheorie aufgestellt, wozu weder Christus, noch die Apostel Veranlassung gegeben. Der ganze Begriff: Sohn und gezeugt, ist und bleibt nach Joh. 4, 24. (vgl. Joh. 1, 13. 3, 6. 1 Joh. 2, 29. 3, 6. 4, 7. 5, 1. 4. 18.) nur menschliche Vorstellungsform, in der das metaphysische Verhältnifs Christi zu Gott menschlich vorstellbar wird, und das darf nicht aufser Acht gelassen werden, wenn man die biblische Wahrheit nicht entstellen will.

Als Resultat der ganzen Untersuchung über das Verhältnifs Christi zu Gott ergiebt sich also: 1) Christus hat seinen Ursprung, d. i. seine höhere göttliche Natur und sein Wesen, unmittelbar von Gott, wie kein Mensch das von sich aussagen kann. 2) Er allein steht zu Gott in diesem Verhältnifs, kein anderes Wesen aufser ihm. 3) Diefs Verhältnifs hat schon vor seiner Erscheinung auf Erden, ja vor der Schöpfung der Welt Statt gefunden. 4) Auch während seines Erdenlebens war das Bewufstsein dieses Verhältnisses in ihm vollkommen klar. 5) Er stand daher auch während seines ganzen irdischen Daseins in unmittelbarster Beziehung und Verbindung mit Gott.

Zur Bestätigung der Richtigkeit dessen, was wir hiernach als Christi eigene Lehre über sein Verhältnifs zu Gott gefunden, weisen wir am Schlufs nur noch auf einige Thatsachen hin, die ohne die Wahrheit und Wirklichkeit jenes Verhältnisses entweder gar keine oder nur eine höchst dürf-

tige und ungenügende Erklärung finden. So nennt sich Christus in dem Gleichnifs von den bösen Weingärtnern den **Sohn** des Hausherrn, dessen Knechte zuvor alle umgebracht sind, und der zuletzt den eigenen Sohn schickt und spricht: „Sie werden sich vor **meinem Sohne** scheuen" (Matth. 21, 37., vgl. v. 33.). Das Ganze aber schliefst mit den bedeutungsvollen Worten: „Wer auf diesen Stein fällt (sc. den die Bauleute verworfen, v. 42.), der wird zerschmettert werden, und auf wen er irgend fällt, den wird er zermalmen" (v. 44.). Ebenso bezeichnet sich Christus in dem Gleichnifs von der königlichen Hochzeit als den wirklichen Sohn des Königs; denn er sagt: „Das Himmelreich ist zu vergleichen (ὡμοιώθη) einem Könige, der **seinem Sohne** Hochzeit machte" (Matth. 22, 2.). Ferner stellt er sich über jede irdische und menschliche Würde und Autorität; denn er sagt: Gröfseres (μεῖζον), als der **Tempel**, ist hier (Matth. 12, 6.); mehr, denn **Jonas**, ist hier (πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε) (v. 41.); mehr, denn **Salomo**, ist hier (πλεῖον Σολομῶντος ὧδε) (v. 42. Luc. 11, 31—32.). Er preist die Augen und die Ohren selig (μακάριοι), die ihn sehen und hören (Matth. 13, 16—17.). Er erklärt mit einem Schwure vor Gericht sich für den **Sohn Gottes**, obgleich er weifs, dafs die Todesstrafe wegen Gotteslästerung der Spruch ist, der darauf folgen mufs (Matth. 26, 63—64. Marc. 14, 61—62., vgl. Luc. 22, 70.). Die Juden wollen ihn wiederholt tödten, weil er Gott seinen Vater (πατέρα ἴδιον) genannt und sich Gott gleich gemacht (ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ) (Joh. 5, 18. 10, 33.); auch am Kreuze noch werfen sie ihm gerade diefs vor (Matth. 27, 43.). Er hatte also diese Erklärung wiederholt ausgesprochen, und auch für sie gilt das gewichtige Wort: „Himmel und Erde werden vergehen (παρελεύσονται), aber meine Worte werden nicht vergehen" (οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσι) (Matth. 24, 35.).

Gehen wir jedoch hierauf zu dem zweiten Punkte unserer Betrachtung über! Es ist

β) das Verhältnifs Christi zur Welt. Wohl haben wir bereits oben die höhere Erkenntnifs und höhere

Macht Christi, wie er sie sich selbst zuschreibt, kennen gelernt; allein hier handelt es sich um das bestimmte Verhältnifs beider zu der sichtbaren Schöpfung und ihren Gesetzen und Kräften, oder mit andern Worten, um gleich speciell zu bezeichnen, was wir meinen, um seine Weissagungen und Wunder. Beide sind ihm bekanntlich oft völlig abgesprochen, und man hat mit starken und schwachen Gründen, je nachdem man's vermochte, die Wahrheit und Gewifsheit derselben geläugnet. Die ersteren hat man theils also erklärt, dafs man behauptete, sie seien erst *post eventum* aufgeschrieben und hätten so erst ihre bestimmte Fassung erhalten, theils hat man aus den Verhältnissen selbst nachzuweisen gesucht, wie ein Voraussehen und Vorherwissen gewisser Ereignisse ganz natürlich und leicht gewesen. Die letztern aber hat man zu beseitigen gemeint, indem man sie entweder als Product der dichtenden Volkssage fafste, oder die Umwandlung ganz natürlicher Vorgänge in Wunder den Berichterstattern zuschrieb, welche theils zu kurz und die wesentlichsten Umstände auslassend oder übergehend geschrieben, theils nur ihre eigene Ansicht, wonach sie Wunder zu sehen geglaubt, wiedergegeben hätten. Mit mehr oder minderem Erfolg hat man alle diese Ansichten durchzuführen gesucht, und dem oberflächlichen Kenner und Beurtheiler der Schrift genügt jetzt gewöhnlich der Grundsatz, man müsse das Alles dahingestellt sein lassen, da über alle diese Dinge nichts Gewisses sich ausmachen lasse. Dagegen ist nun zu sagen, dafs die Sache bei gründlicher Betrachtung keineswegs also liegt. Bei historischen Thatsachen läfst sich freilich auch das Allergewisseste in Zweifel ziehen, und wer Lust daran hat, kann mit Möglichkeiten die verbürgtesten Thatsachen wankend und zweifelhaft machen. Darum ist hier unbedingt zuzugeben, dafs sich allerhand Möglichkeiten denken lassen, nach denen die Weissagungen und Wunder Christi zu natürlichen Erscheinungen gemacht werden können, und aus ihnen die Göttlichkeit des Erlösers beweisen zu wollen, wie das die alte Dogmatik gethan, ist mit Recht als ein eitles und vergebliches Bemühen aufzugeben. Allein es tritt hier

für uns das gerade Gegentheil ein. Nicht die Weissagungen und Wunder beweisen die Hoheit und Göttlichkeit Christi, sondern umgekehrt: weil Christus und wenn er wirklich der Göttliche war, für den er sich selbst erklärt, so können jene Erscheinungen bei ihm so wenig auffallen, dafs sie im Gegentheil als nothwendige Folge seiner höheren Natur hervortreten mufsten und vermifst werden würden, hätte die Geschichte uns nichts davon aufbewahrt. Wer daher die Überzeugung von der Hoheit und Göttlichkeit Christi erst gewonnen hat, der nimmt an jenen Thatsachen seines Lebens nicht nur keinen Anstofs, läfst sie nicht auf sich beruhen, sondern hält ihre äufsere Glaubwürdigkeit durch die innere für völlig erwiesen. Nun aber zeigt eine nähere Betrachtung ihrer Art und des Benehmens und der Äufserungen Christi dabei, wie der Glaube an ihre Wirklichkeit auch aufserdem auf gutem Grunde ruhet. Für seine Zeitgenossen sah der Erlöser selbst in ihnen ein directes Zeugnifs Gottes für ihn und seine göttliche Macht; daher die wiederholte Aufforderung: „So glaubt doch um der Werke willen, wenn ihr mir nicht glaubet" (Joh. 14, 11. 10, 37—38. 25. 5, 36—37. 8, 18.). „Wenn ihr blind wäret, so hättet ihr keine Sünde" (Joh. 9, 41.). „Hätte ich nicht die Werke unter ihnen gethan, die kein Anderer gethan hat, so hätten sie keine Sünde" (Joh. 15, 24.); und an seine Jünger die Worte: „Jetzt sage ich es euch, ehe es geschehen, auf dafs, wenn es geschehen, ihr glaubet, dafs ich es bin" (Joh. 13, 19. 14, 29.). Für uns nun, denen die gewaltige Überzeugungskraft des unmittelbaren Sehens und Hörens abgeht, sind allerdings jene Thatsachen nur Zeugnisse secundärer Art; sie werden es aber um so mehr, je näher wir sie kennen und erwägen.

Der klare Blick in die irdischen Verhältnisse und den Zusammenhang der auf Erden sich entwickelnden Dinge kann bei dem nicht befremden, der mit dem Vater in höherer, ununterbrochener Verbindung stand (s. oben). Er weifs daher nicht nur voraus, wann und wie sein Reich sich auf Erden entwickeln (s. Luc. 9, 27. Matth. 26, 64. Luc. 22, 69.

und die Gleichnisse Matth. 13, 24—30. 31—33. 47—50. Marc. 4, 25—29. Matth. 22, 1—14. u. s. w.), wie die Anbetung Gottes überall sein (Joh. 4, 21.) und endlich Ein Hirt und Eine Heerde werden (Joh. 10, 16.), ja wie die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen würden (Matth. 16, 18.), sondern er sagt auch seinen Jüngern bestimmt voraus, welche Verfolgungen ihrer warteten (Luc. 21, 12—17. 12, 52—53. Joh. 15, 20. 16, 1—4.), und wie ihnen Schutz (Luc. 21, 18.) und Kraft und Hülfe werden solle (Matth. 10, 19. Joh. 14, 16—18. 16, 7 ff. Marc. 16, 17. Matth. 28, 20.). Er sagt vorher, wie sein Evangelium auf dem ganzen Erdkreise werde verkündigt (Matth. 24, 14.), und selbst die Liebesthat der Salbung nicht werde vergessen werden (Matth. 26, 13.), wie das Ende aller irdischen Dinge einst kommen, und er Gericht halten werde über alle dann noch lebenden Menschen (Matth. 24, 6. 14. 27. 30—31. 35—36. Matth. 25, 32 ff.). Der hellste Blick in die Seele Anderer aber zeigt sich bei ihm in dem, was er spricht zu Petrus (Joh. 1, 42.), zu Nathanael (Joh. 1, 47—48.), zu der Samariterin (Joh. 4, 17—18.), zu dem Pharisäer (Luc. 7, 39 ff.), zu Judas (Matth. 26, 21. 23. 25. Luc. 22, 21. Marc. 14, 18—20. Joh. 13, 10. 18—19., vgl. v. 21. 26. 27.), zu Thomas (Joh. 20, 27.). Daher die zuversichtliche und specielle Vorherverkündigung von dem Irrewerden und der Flucht seiner Jünger (Matth. 26, 31. Joh. 16, 32.), sowie von der Verläugnung des Petrus (Matth. 26, 34. Marc. 14, 30. Luc. 22, 34., vgl. v. 32. Joh. 13, 38.). Diefs Vorherwissen und Voraussagen erstreckt sich aber auch auf andere Ereignisse des Lebens, kleinere, wie gröfsere. Wir erinnern an das Ereignifs mit der Eselin und ihrem Füllen (Matth. 21, 2. Marc. 11, 1—7. Luc. 19, 29.), an den Mann mit dem Wasserkruge (Marc. 14, 12—16.), an die Tochter des Jairus, wo er auf die Nachricht, die der Vater erhält, seine Tochter sei gestorben, diesem sogleich sagt: „Fürchte dich nicht, glaube nur!" und da er in das Haus kommt, noch ehe er das Kind gesehen, die Worte spricht: „Das Kind ist nicht gestorben, sondern schläft" (Marc. 5, 36, vgl. v. 35., sodann v. 39., vgl. v. 40.); an die Krankheit und den Tod des Lazarus, wo er Krankheit, Tod und Aufer-

weckung desselben vorherweifs und vorhersagt (Joh. 11, 4. 11. 14. 15. 25.); an die Ereignisse bei dem Fischfang (Joh. 21, 6. Luc. 5, 4 ff.), sowie endlich an die bestimmte Vorhersagung der Todesart Petri (Joh. 21, 18., vgl. 13, 36.). Die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems aber (Matth. 23, 28. 24, 2. 4 ff. 15 ff. 34. Luc. 21, 20—24. 19, 42—44. 23, 18—31.), die nach dem Berichte des Josephus selbst in allen ihren Einzelnheiten, was hier besonders zu beachten, in Erfüllung gegangen ist, so dafs selbst da, wo der Erlöser weinend einst die Worte sprach: Luc. 19, 42—44., die furchtbare zehnte römische Legion lag, die, um frühere Schmach an den Juden zu rächen, am wüthendsten auf sie eindrang, zeigt einen so vollkommen sichern und klaren Blick in die Zukunft, dafs die Kenntnifs des eigenen Leidens und Auferstehens von den Todten schon an sich nichts Unwahrscheinliches mehr haben kann. Dennoch ist gerade diese Weissagung Christi, eben weil sie am entschiedensten eine höhere, als menschliche, Erkenntnifs voraussetzt, der Gegenstand der heftigsten Angriffe geworden. Auch Lutz führt dagegen an (S. 305—307.), dafs es unerklärlich sein würde, wenn so bestimmte Vorhersagungen von den Jüngern nicht verstanden sein sollten, da sie doch von Petrus (Matth. 16, 22.) und von den Pharisäern und Hohenpriestern (Matth. 21, 38. 39.) verstanden wären, dafs ferner von den stärksten derselben nicht ein Mal irgend ein Eindruck derselben auf die Jünger berichtet werde, und dafs daher erst *post eventum* dieselben so bestimmt gefafst sein müfsten, zumal Johannes sie gar nicht habe, und der Erlöser bei ihm nur allgemein von seiner Rückkehr zum Vater und seiner Verherrlichung spreche, auch nach seiner Auferstehung die Jünger sich nur an Vorhersagungen der Schrift (Joh. 20, 9.), als den einzigen Erkenntnifsgrund der Auferstehung Christi, nicht aber an seine eigenen Weissagungen darüber erinnern. Dazu ist von Andern noch gesagt worden, dafs Christus selbst nicht an seine Vorhersagung wieder erinnere, sondern nur auf die Schrift defshalb hinweise (Luc. 24, 25—27. 46.). Gegen alle diese Einwendungen ist indessen zu sagen: 1) Dafs die Jünger den Herrn nicht verstanden, be-

zieht sich nur auf die wirkliche und leibliche Auferstehung desselben; denn die Worte von seinem Tode verstanden sie sehr wohl (Matth. 16, 21—22. 26, 31—35. 17, 23.). Dafs sie aber die Auferstehung nicht verstanden, ist nicht zu verwundern, da sie oft den Herrn bildlich sprechen hörten und ihn erst nach dem Sinne seiner Worte fragten (Luc. 8, 9. Matth. 13, 51.); daher sie denn auch diese seine Rede nach Hos. 6, 2. leicht bildlich fassen konnten; wefshalb sie ihn denn auch erst fragen wollen, was er meine (Marc. 9, 32.). 2) Dafs die Pharisäer und Hohenpriester jene Worte Christi von seiner Auferstehung eigentlich fafsten, hat seinen Grund in ihrer Voraussetzung, er sei ein Betrüger (Matth. 27, 63.). 3) Dafs von den stärksten jener Voraussagungen kein Eindruck auf die Jünger berichtet wird, ist noch kein Grund, dafs derselbe, soweit die Worte Christi von ihnen verstanden wurden, nicht wirklich gemacht worden sei; er wird doch an einigen Stellen als wirklich gemacht klar und bestimmt berichtet (Matth. 16, 22. 17, 23.). 4) Wenn nach Johannis Bericht der Erlöser vorzugsweise von seiner Verherrlichung, nicht bestimmt von seiner Auferstehung spricht, so ist das aus dem Zwecke des Johannes hinreichend erklärlich, der gerade auch solche Äufserungen Christi mittheilen will, die nicht von seiner leiblichen Auferstehung, sondern von seiner Rückkehr zu Gott und dem ewigen Leben handeln; übrigens deutet auch bei ihm Christus seine leibliche Auferstehung sehr wohl an (Joh. 2, 19. 10, 17. 12, 24.). 5) Wenn die Jünger nicht unmittelbar nach der Auferstehung sich der Worte Christi darüber erinnern, ja Anfangs die Thatsache selbst gar nicht glauben wollen, so ist das psychologisch vollkommen erklärbar. Eine plötzliche Nachricht von einem grofsen, nicht geahneten Glück ist immer von Zweifeln an der Wirklichkeit desselben begleitet. Dafs aber die Jünger später bei ruhigerer Fassung sich sehr wohl der Worte Christi erinnert haben, zeigt ihr Bericht in den Evangelien, und Johannes selbst sagt es ausdrücklich (Joh. 2, 21—22.). 6) Wenn Christus nach seiner Auferstehung nicht auf seine Weissagungen darüber, sondern auf die Schrift hinweist, es auch von den Jüngern heifst,

dafs sie bei der ersten Kunde von der Auferstehung (Joh. 20, 9.) noch nicht an die Schrift als Erkenntnifsgrund gedacht hätten: so hat das darin seinen Grund, dafs wichtiger noch, als die Erfüllung der Weissagung Christi, die Übereinstimmung der grofsen Thatsache mit dem ganzen Plane Gottes und den längst schon verkündeten Weissagungen erschien, wonach Christus nicht nach seinen, sondern den Worten des A. T. selbst der Verheifsene war, mit dem sich wirklich begeben, was von ihm geweissagt und bisher nur nicht verstanden worden war. 7) Wären erst *post eventum* die Weissagungen Christi von seinem Tode und seiner Auferstehung so gefafst worden, wie wir sie lesen, so wäre ein merkwürdiger Plan und eine wunderbare Kunst in den Berichten darüber zu finden; denn stufenweise schreiten sie von unbestimmten zu immer bestimmteren Aussprüchen fort, was der Unbefangene wohl der weisen Absicht Christi, nicht aber den einfachen und treuherzigen Berichterstattern zuschreiben kann. Hören wir nur, wie die Aussprüche folgen! Von der unbestimmteren Hinweisung auf das Zeichen des Jonas (Matth. 12, 39., vgl. 16, 4. Luc. 11, 29—30.) schreitet der Herr fort zu der Verkündigung seiner Leiden durch die Ältesten, Hohenpriester und Schriftgelehrten, wobei er nur ganz kurz Tod und Auferstehung erwähnt (Matth. 16, 21., vgl. Marc. 8, 31. Luc. 9, 22. Matth. 17, 9.). Darauf spricht er schon von einer voraufgehenden Überlieferung in der Menschen Hände (Matth. 17, 22—23. Luc. 9, 44—45. Marc. 9, 31—32.), und zwar noch bestimmter in der Heiden Hände, wobei er schon Verspottung, Geifselung und Kreuzigung nennt (Matth. 20, 18—19.). Hierauf bestimmt er die Zeit: „nach zween Tagen am Passah" (Matth. 26, 2., vgl. v. 12.), und endlich selbst die Stunde: „Siehe, die Stunde hat sich genahet" (Matth. 26, 45.). Dafs der Herr aber nicht blofs eigentlich, sondern oft auch bildlich von seinem Leiden und Sterben gesprochen, zeigt die Erwähnung einer Taufe, die er zu überstehen habe, und dafs es ihn dränge, bis sie vollbracht sei (Luc. 12, 50.), ferner das Bild vom Abbrechen des Tempels (Joh. 2, 19.),

von dem Erhöhetwerden gleich der Schlange (Joh. 3, 14. 12, 32—33. 8, 28.), von dem Hirten, der sein Leben läſst für die Schafe (Joh. 10, 12.), vom Waizenkorn (Joh. 12, 24.), sowie von dem Schmerze eines kreisenden Weibes (Joh. 16, 21.), womit er den Schmerz seiner Jünger bei seinem Tode bezeichnet. Diese Thatsache, in Verbindung mit der häufig vorkommenden, theils allgemeinen, theils ganz bestimmten Erwähnung seines Todes (Luc. 13, 33. 22, 37. Matth. 26, 12. Joh. 6, 51. 7, 33. 10, 14. 12, 23. 35. 13, 31—33. 14, 4. 19. 30. 16, 5. 16. 17, 19.), hat auf die Ansicht geführt, daſs er wohl seinen Tod als ganz gewiſs vorausgesehen, ja, da die Hindeutung darauf schon sehr früh vorkomme, von Anfang an als unausweichlich erkannt habe (s. Lutz, S. 306.), daſs aber die Auferstehung von ihm nicht vorhergesehen, also auch nicht geweissagt sei. Hiernach erkennt man die eine Hälfte seiner Vorhersagung also unbedingt an, will aber die andere Hälfte nur deſshalb nicht gelten lassen, weil sie zu der vorgefaſsten Meinung von einer bloſs menschlichen Einsicht und Erkenntniſs des Erlösers nicht paſst. Denn es ist doch offenbar ein ganz eigenthümliches Verlangen, daſs der Herr überall, wo er von seinem Tode spricht, auch seine Auferstehung erwähnen soll. Daſs er sie aber erwähnt, und zwar gerade auch beim Johannes erwähnt, ist bereits oben gezeigt worden, und es läuft der ganze Streit wieder darauf hinaus, daſs man von den evangelischen Berichten nur das für wahr hält, was dem eigenen Belieben wohlgefällt.

Dieſs Letztere aber zeigt sich in noch höherem Grade bei den Wundern, welche die evangelische Geschichte von ihm berichtet. Auch in ihnen offenbart sich, nach des Johannes Worten, die Herrlichkeit Christi; denn gerade sein Benehmen dabei und vor Allem die Worte, die er selbst dabei spricht, zeigen, wie nicht die Auffassung und Darstellung der Begebenheiten durch die Evangelisten ihn erst zum Wunderthäter gemacht, sondern wie er selbst sich seiner höheren, göttlichen Macht dabei klar bewuſst war und den freiesten Gebrauch davon je nach Zeit und Umständen machte. Nicht die Erzählungen von den Wun-

dern überhaupt und an sich also sind hier Gegenstand unserer Aufmerksamkeit, sondern die Äufserungen Christi selbst dabei und darüber, um seine eigene Ansicht und Lehre davon kennen zu lernen. Denn selbst angenommen, es wäre durch die Überlieferung das Eine oder Andere zu der Erzählung eines Wunders hinzugefügt, oder die Darstellung lasse dasselbe in einem noch wunderbareren Lichte erscheinen, als es an sich der Fall gewesen: so könnte ohne Voraussetzung absichtlicher Unwahrheit und Entstellung doch nimmermehr die Redeweise und die ganze Haltung Christi bei allen seinen wunderbaren Thaten so constant als dieselbe erscheinen, wie es geschieht, und wie sie das Gepräge innerer Wahrheit an sich trägt. Mag also auch der Glaube an das Besessensein von bösen Geistern nur damaliger Volksglaube gewesen sein, und Christus sich in seiner Weisheit den Ansichten seiner Zeitgenossen darin accommodirt haben, wie denn allerdings das völlige Schweigen des Johannes von solchen Besessenen und die Thatsache, dafs die Besessenen selbst als die bösen Geister reden und handeln (Marc. 3, 11. 5, 7. 9 ff.), dafür spricht: so ist doch die Art, wie Christus auch über solche Krankheiten gebietet und also auch Wahnsinnige durch sein blofses Wort heilt, nichts desto weniger von äufserster Wichtigkeit. Es zeigt sich auch hier die eines Menschen Macht weit übersteigende Kraft und, was die Hauptsache ist, das Gefühl und Bewufstsein derselben. Denn eben diefs ist es, was sich unläugbar in allen Worten Christi bei Krankenheilungen ausspricht. Achten wir daher auf diese! „Ich will, sei gereinigt!" sagt er zu einem Aussätzigen (Matth. 8, 3. Marc. 1, 41. Luc. 5, 13.). „Gehe hin, und wie du geglaubt hast, geschehe dir!" zu dem Hauptmann von Capernaum (Matth. 8, 13., vgl. Luc. 7, 10.). „Stehe auf, nimm dein Bett und gehe nach deinem Hause!" zu einem Gichtbrüchigen (Matth. 9, 6. Luc. 5, 24., vgl. Joh. 5, 8.). „Sei getrost, Tochter, dein Glaube hat dir geholfen!" zu dem blutflüssigen Weibe (Matth. 9, 12.). „Es geschehe euch nach eurem Glauben!" zu zwei Blinden (Matth. 9, 29.). „Strecke deine Hand aus!" zu einem Menschen mit

einer dürren Hand (Matth. 12, 13.). „O Weib, grofs ist dein Glaube; es geschehe dir, wie du willst!" zu dem kananäischen Weibe (Matth. 15, 28.). „Jüngling, ich sage dir, stehe auf!" zu dem Jüngling zu Nain (Luc. 7, 14.). „Ziehe hin, dein Sohn lebt!" zu dem königlichen Diener zu Capernaum (Joh. 4, 50.). „Mädchen, stehe auf!" zu der Tochter des Jairus (Luc. 8, 54.) „Lazarus, komm heraus!" zu dem schon Begrabenen (Joh. 11, 43.). In den meisten dieser Fälle haben die Kranken, wie der Herr ausdrücklich erklärt, nach ihrem Glauben empfangen, ja er fordert selbst, um zu helfen, zum Glauben auf (Marc. 5, 36.) und schreibt demselben überhaupt eine wunderbare Macht zu (Matth. 17, 20. 21, 21. Luc. 17, 6. Marc. 11, 23.). Auch bei den Todtenerweckungen ist es der Glaube der nächsten Angehörigen, dem diese die Zurückrufung der Ihrigen in's Leben verdanken; wenigstens ist diefs bestimmt vom Jairus (Marc. 5, 36.) und der Martha und Maria (Joh. 11, 21—22. 26—27. 32. 40.) erwähnt. Auch die Heilungen Entfernter geschehen nach dem Glauben der hülfeflehenden nächsten Anverwandten. Danach betrachtet Christus den Glauben sowohl als Organ, durch welches die Einwirkung auf Kranke von seiner Seite erst möglich wird, als auch überhaupt als Bedingung einer von ihm ausgehenden wunderbaren Kraft. Diefs Ausgehen der Kraft aber fühlt er in solchen Fällen selbst; denn als ihn ein Weib im Glauben, Heilung von ihm zu empfangen, heimlich anrührt, sagt er: *Ἐγὼ δὲ ἔγνων δύναμιν ἐξελθοῦσαν ἀπ' ἐμοῦ*, ich habe Kraft von mir ausgehen gefühlt (Luc. 8, 46.). Diese Kraft aber kann nur als eine geistige gedacht werden, nicht als etwas Körperliches; denn er bezeichnet sie bildlich als Finger Gottes (*ἐν δακτύλῳ θεοῦ*) (Luc. 11, 20.) und eigentlich als Geist Gottes (*πνεῦμα θεοῦ*) (Matth. 12, 28.); wefshalb sie auch ebenso seine Jünger als *δύναμις κυρίου* (sc. *θεοῦ*) (Luc. 5, 17.), *δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξερχομένη* oder *ἐξελθοῦσα* (Luc. 6, 19. Marc. 5, 30.) oder geradezu als *πνεῦμα ἅγιον* bezeichnen (Act. 10, 38.). In bildlicher Rede bezeichnet der Herr selbst diese höhere, himmlische Kraft als ein Geöffnetsein des

Himmels über ihm und ein Hinauf- und Herabsteigen der Engel Gottes auf ihn (Joh. 1, 52.). Nicht anders können wir auch die bei Johannes häufig vorkommenden Ausdrücke: Der Vater ist mit mir (*μετ᾽ ἐμοῦ ἐστιν*) (Joh. 16, 32. 8, 29.), der Vater ist in mir (*ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ*) (Joh. 10, 38. 14, 11. 20. 17, 21. 23.), und das Salben mit dem Geiste Gottes, das er aus Jesaias auf sich anwendet (Luc. 4, 18., vgl. Jes. 61, 1.), fassen. Es ist mithin eine reelle göttliche Kraft, die er in sich fühlte, und vermöge deren er auch über körperliche Gebrechen derer gebot, die an ihn, d. i. an diese göttliche Kraft in ihm, glaubten. Sein blofser Wille genügte, um durch diese höhere Kraft zu wirken, und, ähnlich der göttlichen Allmacht, geschah nach ihr auf der Stelle, was und wie er's wollte. Zu erklären, d. i. menschlich begreifbar zu machen, ist hier nichts; denn diese höhere geistige Macht entzieht sich völlig dem menschlichen Auge, und der gewöhnliche Causalnexus reicht nicht aus, um an ihm die Möglichkeit solcher Wirkungen zu messen. Dafs Christus aber dieser Wirkungen selbst überall gewifs war, zeigen seine Worte, in denen sich eine Zuversicht auf den jedesmaligen augenblicklichen Erfolg ausspricht, die nur von dem Bewufstsein ausgehen konnte, dafs er dieser Kraft vollkommen Herr war und sich auf sie durchaus verlassen konnte. Daher auch die gewisse Verheifsung an Martha: „Dein Bruder wird auferstehen" (Joh. 11, 23.). Weil er aber wufste, dafs diese Kraft allein Gottes Kraft in ihm war, so spricht er auch zu einem der Geheilten: „Gehe hin und erzähle, wieviel **Gott** an dir gethan!" (Luc. 8, 39. Marc. 5, 19.) und frägt, als von zehn Geheilten nur einer zu ihm zurückkehrt, um ihm zu danken: „Haben sich keine gefunden, die zurückgekehrt wären, **Gott** die Ehre zu geben, denn dieser Ausländer?" (Luc. 17, 18.) Und als Martha ihn vom Grabe ihres Bruders zurückhalten will, da die Leiche schon stinke und vier Tage liege, antwortet er: „Habe ich dir nicht gesagt, dafs, wenn du glaubest, du die Herrlichkeit **Gottes** sehen wirst?" (Joh. 11, 40.) Nach Eröffnung des Grabes aber spricht er: „**Vater, ich danke dir**, dafs du

mich erhöret hast. Ich wuſste wohl, daſs du mich allezeit erhörest!" (Joh. 11, 41—42.) Er weiſs und fühlt also auch hiernach, daſs die Kraft zur Auferweckung des Todten ihm von Gott komme, und daher die Auferweckung selbst Gottes Herrlichkeit sichtbar mache. Die Macht aber, von dieser in ihm wohnenden göttlichen Kraft vermöge des Glaubens an ihn auch seinen Jüngern mitzutheilen, spricht sich unzweideutig in den Worten aus: „Heilet Kranke, erwecket Todte, reiniget Aussätzige, treibet Teufel aus! Umsonst habt ihr's empfangen (ἐλάβετε), umsonst gebet es!" (Matth. 10, 8.) Hier zeigt das ἐλάβετε, daſs die Jünger diese Macht von ihm erhalten, wie er denn an einer andern Stelle auch geradezu erklärt: Δίδωμι ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν etc. (Luc. 10, 19., vgl. Luc. 9, 1. Marc. 3, 14—15. 6, 7. Matth. 10, 1.). Daſs aber der Glaube das Mittel der Mittheilung wie des Empfanges dieser Macht war, geht aus dem Tadel ihres Unglaubens hervor, als sie einen Mondsüchtigen nicht zu heilen vermochten; denn er sagt: Ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, o ungläubiges und verkehrtes Geschlecht! (Matth. 17, 17.) und als sie ihn fragen, weſshalb sie ihn nicht zu heilen vermochten, erklärt er ihnen bestimmt: Διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν, wegen eures Unglaubens (v. 20.). Hatte aber Christus wirklich eine so hohe, über alles menschliche Fassen und Begreifen hinausgehende Macht Gottes in sich, so gebot er auch ohne allen Zweifel über die leblose Natur. Dem Sturme gebietet er mit den Worten: „Schweige, verstumme!" (σιώπα, πεφίμωσο) (Marc. 4, 39.) Zu den Jüngern spricht er: „Erinnert ihr euch nicht an die fünf Brote der Fünftausend, und wie viel Körbe ihr wegnahmet, noch auch an die sieben Brote der Viertausend, und wie viel Körbe ihr wegnahmet?" (Matth. 16, 9—10.) Dem Petrus, der auf dem Wasser zu ihm wandeln will, ruft er zu: „Komm!" (ἐλθέ) (Matth. 14, 29.), und als dieser unterzusinken anfängt, und er ihn ergreift, spricht er: „Du Kleingläubiger, warum zweifeltest du?" (v. 31.) Bei dem Feigenbaume sagt er: „Nie mehr komme von dir Frucht in

Ewigkeit!" (Matth. 21, 19.) Dem Petrus erklärt er von dem Fisch, den er fangen werde: „Wenn du seinen Mund aufthust, wirst du einen Stater finden!" (Matth. 17, 27.) Zu den Jüngern endlich, welche die ganze Nacht vergebens gefischt, spricht er: „Werfet zur rechten Seite des Schiffes das Netz, so werdet ihr finden!" (Joh. 21, 6.) Wohl hat es nicht an Versuchen mancherlei Art gefehlt, gerade alle diese Wunder theils durch Exegese, theils durch Conjecturen aller Art zu beseitigen; allein der gesunde, unbefangene Sinn sträubt sich von selbst und mit Recht gegen alle diese gewaltsamen, oft lächerlichen, oft undenkbaren Versuche, bei denen einem nicht selten ein viel gröfserer Wunderglaube zugemuthet wird, als die einfachen Thatsachen der evangelischen Geschichte verlangen. War in Christo, wie wir nach seinen eigenen Worten und nach der ganzen Art, wie er redete und handelte, nicht zweifeln können, göttliche Hoheit und Macht, so waren auch diese Wunder nur Ausflüsse und Offenbarungen derselben, mit dem menschlichen Verstande zwar nicht zu durchschauenden, aber nichts desto weniger gewissen, göttlichen Kraft, und es dienten nach göttlicher Weisheit auch sie dazu, der Überzeugung von seinem wahren Verhältnifs zu Gott und zur Welt Bahn zu brechen; denn nur durch diese Überzeugung wird es möglich,

γ) auch sein Verhältnifs zu den Menschen zu fassen. Durch die frühere Darstellung ist bereits klar geworden, wie der Erlöser sich den Menschen zwar gleich, aber dennoch zugleich von ihnen unterschieden fühlte, und dieser Unterschied trat zuletzt bei der Betrachtung seines Verhältnisses zu Gott und zur Welt lebhaft vor Augen. Wir werden aber von der Richtigkeit dieser Anschauung noch mehr überzeugt, wenn wir jetzt darauf achten, wie er sich den Menschen selbst gegenüberstellt, d. i. wie er sein Verhältnifs zu ihnen fafst. Wollen wir dasselbe gleich mit kurzen Worten bezeichnen, so ist es das eines σωτήρ und eines κριτής, und Beides hebt ihn unbedingt über die ganze Menschheit hinaus und empor. Achten wir zuerst auf sein Verhältnifs zu den Menschen als σωτήρ, d. i. Heiland

oder Retter! Wiewohl er selbst sich mit dem Namen σωτήϱ nicht bezeichnet*), denn so nennen ihn erst die Apostel, so spricht er doch die Sache wiederholt und unzweideutig von sich aus. Die Welt zu retten (Joh. 3, 17. 12, 47.), das Verlorene zu retten (Matth. 18, 11. Luc. 9, 55. 19, 10.), und zwar durch den Glauben an ihn zu retten (Marc. 16, 16. Luc. 8, 12., vgl. Joh. 10, 9. 3, 16. 18. 6, 40. 47. 57. 11, 25—26. 12, 28. 14, 6. 17, 1.), das ist nach seiner eigenen Versicherung der Zweck seines Kommens. Das Retten setzt aber immer einen Zustand von Unglück oder Verderben, mindestens von Gefahr voraus, sonst ist das Wort ohne Sinn. Der Herr selbst gebraucht daher das Wort σώζειν zunächst von Kranken, die er aus dem leiblichen Elend und der leiblichen Gefahr rettet (Matth. 9, 22. Luc. 8, 48. Marc. 10, 52. Luc. 18, 42. 17, 19. 9, 50.), dann aber auch von der Rettung des irdischen Lebens selbst, also aus Todesgefahr (Marc. 3, 4. 8, 35., vgl. Joh. 12, 27.). Diese Bedeutung ist dann übertragen auf die Rettung der Seele; denn der Herr spricht zu dem Weibe, das ihn gesalbt, und dem er die Sünden vergeben: „Dein Glaube hat dich gerettet, gehe hin in Frieden!" (Luc. 7, 50.), wo von einer leiblichen Hülfe gar nicht die Rede ist. Deutlicher noch geht dieser Sinn hervor aus den Stellen, wo der Herr durch den Gegensatz andeutet, was er meint. Dieser ist das Wort κϱίνειν (Joh. 12, 47. 3, 17.), wofür er auch κατακϱίνειν (Marc. 16, 16.) sagt. Es ist also ein Retten aus der Verdammung und der daraus folgenden Strafe gemeint, und das ἀπολωλός, das er zu dem σώζειν setzt, bezeichnet die in jenem Gerichte Verlorenen, welche daher auch schon auf Erden Unglückselige oder Verlorene zu nennen sind, wenn man an den Zustand und das einstige Schicksal ihrer Seelen denkt. Dieſs letztere aber besteht vorzugsweise in dem Ausschluſs vom ewigen Leben und in

*) Auch das Wort σωτηϱία gebraucht er nur zwei Mal, der Samariterin und dem Zachäus gegenüber (Joh. 4, 22. Luc. 19, 9.), während die Apostel Beides, σωτήϱ und σωτηϱία, sehr häufig gebrauchen. Mag man auch hieraus entnehmen, wie wenig die Apostel ihre Worte und Ausdrücke dem Herrn in den Mund legen!

den Qualen, welche an dem Ort der Pein allen Verdammten aufbehalten sind. So lehrt der Erlöser selbst in dem Gleichnifs vom reichen Manne (Luc. 16, 19 ff.), in der Schilderung des ewigen Gerichtes (Matth. 25, 41. 46.) und an andern Orten; die Strafe selbst aber bezeichnet er als *κόλασις αἰώνιος* (Matth. 25, 46.) oder bildlich als ein *ἐκβάλλεσθαι* (Matth. 8, 12. 25, 30.) und *ἐκβάλλεσθαι ἔξω*, *εἰς γεένναν* (Matth. 5, 29. 30. Marc. 9, 43. Matth. 10, 28. 23, 33.) oder *εἰς γεένναν τοῦ πυρός* (Matth. 5, 22. Marc. 9, 47. Matth. 18, 9.), *εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός* (Matth. 13, 42. 50.), *εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* (Matth. 22, 13. 8, 12. 25, 30.), *εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον* (Matth. 25, 41. 18, 8.), *εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον* (Marc. 9, 43.), *εἰς πῦρ* (Matth. 7, 19. Joh. 15, 6.), *τὴν φλόγα* (Luc. 16, 24.) und *φυλακήν* (Matth. 5, 25. Luc. 12, 58., vgl. Matth. 18, 34.). Andere Bezeichnungen dieser ewigen Strafe sind: *ὑπάρχειν ἐν τοῖς βασάνοις* (Luc. 16, 23.), *ἀπώλεια* (Matth. 7, 13.), *ἀπόλλυσθαι* (Joh. 3, 15. 16.), *ἀπολλύναι τὴν ψυχήν* (Joh. 12, 25. Matth. 16, 25.), *ζημιωθῆναι τὴν ψυχήν* (Matth. 16, 26.), *ἀπολέσαι τὴν ψυχὴν ἐν γεέννῃ* (Matth. 10, 28.), *ἀποθανεῖν* und *θάνατος* (Joh. 11, 26. 8, 51.). Gerade diese letzteren Ausdrücke geben Licht, wefshalb der Herr das Gegentheil dieser ewigen Strafe *ἡ ζωή* und *ἡ ζωὴ αἰώνιος* nennt. Wer von jener Strafe, der *κόλασις αἰώνιος*, gerettet wird, der lebt, lebt wahrhaft, lebt selig und ewig. Dieses wahre, selige Leben der Seele mitzutheilen, spricht daher der Herr ebenso positiv, wie jenes *σώζειν*, als den Zweck seiner Erscheinung aus (Joh. 3, 16. 6, 32—35. 40. 47. 10, 11. 12, 28. 11, 25—26. 17, 1.). Nun aber erklärt er auch ganz bestimmt, dafs er nicht einzelnen Menschen diefs Leben mittheilen, nicht einzelne zu retten gekommen sei, sondern alle; denn „**Alle**," sagt er, „die an ihn glauben, sollen nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben" (Joh. 3, 16. 17, 1.). „Der Vater hat ihn gesandt, dafs die **Welt** durch ihn gerettet werde" (Joh. 3, 17. 12, 47.). „**Wer an ihn glaubt**, wird nicht gerichtet" (Joh. 3, 18.). „**So Jemand durch mich eingehet**, so wird er gerettet sein" (Joh. 10, 9.). „**Wer an mich glaubt**, der wird leben, ob

er gleich stürbe" (Joh. 11, 25.). Hieraus aber, sowie noch mehr aus der Versicherung, dafs er allein der Weg, die Wahrheit und das Leben sei, und dafs **Niemand** zum Vater komme, denn durch ihn (Joh. 14, 6.), ja dafs, **wer nicht an ihn glaube**, werde verdammet werden (Marc. 16, 16.), geht klar hervor, dafs er mit dem Verlorenen (τὸ ἀπολωλός) alle Menschen meint, und dafs folglich das Retten (σώζειν) einen Zustand allgemeinen Elends, allgemeinen Verderbens der Menschen voraussetzt. Dadurch aber fällt ein helles Licht auf sein eigenes Verhältnifs zur Menschheit. Denn ist er der einzige Retter, und bedürfen alle Menschen der Rettung, so liegt darin ein Mal die Bestätigung seiner schon oben nachgewiesenen Sündlosigkeit, sodann aber die Erklärung, dafs die ganze Menschheit ihm gegenüber sündhaft und wegen ihrer Sündhaftigkeit dem ewigen Verderben verfallen sei. Dafs dieser Schlufs aber durchaus sicher, wird durch andere Äufserungen Christi über das Wesen der Menschen bestätigt. Er kennt und durchschauet den Zustand aller menschlichen Seelen und bezeichnet denselben so, dafs ein Mal eine Einwirkung von oben her zu ihrer Rettung unumgänglich nöthig ist, und sodann ein Anschliefsen und Glauben des Herzens an ihn als den vom Vater ihnen gesandten Retter sich als einziges Rettungsmittel herausstellt. Hören wir seine Äufserungen darüber! Um dem Nicodemus begreiflich zu machen, dafs ohne Einwirkung des heiligen Geistes auf das Menschenherz und dadurch hervorgebrachte Wiedergeburt die Theilnahme am Himmelreich, d. i. die Rettung der Seele und ihre Seligkeit, unmöglich sei, weist er ihn hin auf die menschliche Natur, der allein überlassen, der Mensch seine Rettung nicht finden könne; denn „was vom Fleische geboren ist," spricht er, „das ist Fleisch" (τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι) (Joh. 3, 6.). Wohl bezeichnet auch der Herr mit σάρξ, gleich dem hebräischen בָּשָׂר (1 Mos. 2, 24. 6, 3. 12. Ps. 56, 5.), den Menschen überhaupt, d. i. Leib und Seele zugleich (Matth. 19, 6. Marc. 10, 8. Matth. 24, 22. Marc. 13, 20. Joh. 17, 2.), sodann aber auch blofs den Leib des Menschen, der ohne den Geist nichts ist, da dieser erst das be-

lebende Princip für ihn ist (Joh. 6, 63.). Allein da eben dieser irdische Leib auch Diener und zugleich Urheber aller sinnlichen Neigungen und Triebe in uns ist, so bezeichnet er damit auch die sinnliche Natur im Menschen, das sinnliche Princip in uns, das zum Bösen geneigt und zum Guten nicht stark genug ist. Daher seine Worte: „Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach" (ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής) (Matth. 26, 41. Marc. 14, 38.). Wenden wir nun diese Bedeutung des σάρξ, und wir können nach dem Zusammenhange gar nicht anders, auf unsere Stelle an, so ist der Sinn der Worte: Was aus dem sinnlichen Princip, d. i. der sinnlichen Natur des Menschen, geboren ist, ist wieder ein nur dem sinnlichen Lebenselemente, der sinnlichen Natur angehöriges Wesen, hat also in sich selbst und aus sich selbst nicht die Kraft, jene Wiedergeburt in seinem Innern zu vollbringen. Mithin spricht der Herr dem Menschen wegen jener σάρξ eine ἀσθένεια zu, die ihn zur eigenen Rettung seiner Seele, ohne Hülfe des göttlichen Geistes, unfähig macht*) (s. Knapp, scr. var. arg. p. 200 seqq.). Diese ἀσθένεια τῆς σαρκός und die Hindernisse, die aus ihr für alle menschliche Tugend hervorgehen, kannte unzweifelhaft der Herr auch aus seiner eigenen menschlichen Natur; nur dafs bei ihm die σάρξ unausgesetzt durch die Fülle des göttlichen Geistes in stetem Gehorsam gegen den göttlichen Willen erhalten ward, so dafs er χωρὶς ἁμαρτίας blieb, zugleich aber auch wufste, wie unmöglich es sei, die σάρξ ohne den Geist Gottes zu leiten und zu beherrschen. Daher nennt er denn auch die Menschen, Gott gegenüber, πονηροί, böse (Matth. 7, 11. Luc. 11, 13.), und es ist von hoher Wichtigkeit, die Bedeutung dieses Wortes in Christi Munde recht zu erkennen. Πονηρός nennt zunächst der Herr das physisch Schlechte, wie ὀφθαλμός (Matth. 6, 23.)

*) Nur noch ein Mal (Joh. 8, 15.) gebraucht der Herr den Ausdruck σάρξ, und zwar in den Worten: Ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε, d. i. ihr richtet nur nach der sinnlichen Äufserlichkeit, nicht κατὰ τὴν ἀλήθειαν, vgl. v. 16., so dafs auch hier die mangelhafte menschliche Art zu urtheilen mit dem κατὰ τὴν σάρκα bezeichnet ist.

und καρπός (Matth. 7, 17. 18.), sodann aber auch das moralisch Schlechte, das sittlich Böse; daher im Neutro sing. und plur. τὸ πονηρόν und τὰ πονηρά (Matth. 5, 37. 6, 13. Joh. 17, 15. Matth. 9, 4. Marc. 7, 23.); doch ist zu bemerken, dafs in den drei ersten Stellen der Genitiv ἐκ τοῦ πονηροῦ und ἀπὸ τοῦ πονηροῦ auch auf den Teufel bezogen werden kann. Πονηροί nennt ferner der Herr die bösen Gedanken, διαλογισμοί, und führt als solche Mord, Ehebruch, Hurerei, Diebstahl u. s. w. an (Matth. 15, 19. Marc. 7, 21—22.); wefshalb er auch die Werke, τὰ ἔργα, πονηρά nennt (Joh. 3, 19. Joh. 7, 7.). Vorzugsweise wird daher der Teufel von ihm ὁ πονηρός genannt (Matth. 13, 19. 38.), sowie böse Geister, πνεύματα, selbst πονηρότερα heifsen (Matth. 12, 45. Luc. 11, 26.). Sodann aber nennt der Herr auch die Menschen πονηροί, und zwar zunächst die Pharisäer und Schriftgelehrten (Matth. 12, 34.), die er γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς nennt (Matth. 12, 39. 16, 14.), darauf aber auch die Juden überhaupt, das ganze Volk, indem er spricht: ἡ γενεὰ αὕτη πονηρά ἐστι (Luc. 11, 29. Matth. 12, 45.), und endlich Menschen überhaupt, die er nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch in böse und gute scheidet, so dafs er den πονηροῖς die ἀγαθούς oder δικαίους gegenüberstellt (Matth. 5, 48. 13, 49. 22, 10. Luc. 6, 35.). Auch einzelne böse Eigenschaften der Menschen bezeichnet er mit dem Worte, so die Härte und Lieblosigkeit des Schalksknechtes, den er δοῦλος πονηρός nennt (Matth. 18, 32.), ferner die Trägheit und Sorglosigkeit des einen Knechtes in der Parabel von den anvertrauten Centnern, der δοῦλε πονηρὲ καὶ ὀκνηρέ angeredet wird (Matth. 25, 26.). Ebenso nennt er einen bösen, feindlich gesinnten Menschen, einen Widersacher, ὁ πονηρός (Matth. 5, 39.), bezeichnet den Namen, τὸ ὄνομα, womit die Person gemeint ist, als ὡς πονηρόν (Luc. 6, 22.), sowie die Scheelsucht oder den Neid als ὀφθαλμὸς πονηρός (Matth. 20, 15.) und allerlei böse Reden als πᾶν πονηρὸν ῥῆμα (Matth. 5, 11.). Aus allen diesen Stellen geht hervor, dafs sittliche Schlechtigkeit der verschiedensten Art mit dem πονηρός bezeichnet wird. Als Quelle derselben aber giebt der Herr das Herz, ἡ καρδία, an; denn er sagt: „Aus dem Herzen kommen böse

Gedanken, Mord, Ehebruch u. s. w." (Matth. 15, 19. Marc. 7, 21.), und ferner: „Der böse Mensch bringt aus dem bösen Vorrathe seines Herzens das Böse hervor" (Luc. 6, 45. Matth. 12, 35.). Wenn nun in den oben bezeichneten Stellen (Matth. 7, 11. und Luc. 11, 13.) der Erlöser mit dem *ὑμεῖς* offenbar die Menschen im Gegensatz zu dem *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* bezeichnet und dieselben, Gott gegenüber, *πονηροὶ ὄντες* oder *ὑπάρχοντες* nennt, so kann er seinem eigenen Sprachgebrauch gemäfs sie nur als sittlich-böse, und zwar vom Herzen aus, bezeichnet haben, und es ist wohl zu beachten, dafs er sich selbst, Gott gegenüber, nur das *ἀγαθός* im absoluten Sinne abspricht (Matth. 18, 19.; s. oben S. 290.), die Menschen aber, Gott gegenüber, *πονηροί* nennt. Wenngleich daher noch immer nicht das *peccatum originale* in der starren, alt-dogmatischen Fassung daraus folgt, so ist doch so viel klar, dafs Christus selbst den Zustand der Menschen als einen sittlich-bösen ansah. Dafs er aber wirklich nicht Einzelne, sondern die ganze Menschenwelt als in diesem Zustande befindlich ansah, zeigen die oben (S. 348.) angeführten Stellen, sowie die, wo er von der Welt (*ὁ κόσμος*), d. i. allen Menschen, sagt, dafs ihre Werke böse seien (Joh. 7, 7.), dafs sie die Finsternifs mehr liebten, als das Licht (Joh. 3, 9.), dafs Jeder, der Sünde thue, der Sünde Knecht sei (Joh. 8, 34.), dafs der Knecht nicht im Hause bleibe ewiglich (v. 35.), dafs er hinweggehe und sie in ihren Sünden (*ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν*) sterben würden (Joh. 8, 21.), dafs die von ihm Fernen und nichts Wissenden Todte (*νεκρούς*) seien, die ihre Todten begraben möchten (Matth. 8, 22.). Von besonderer Bedeutung und sein Verhältnifs zu den Menschen in helles Licht setzend ist daher die Äufserung von ihm: „Ihr seid von unten her (*ἐκ τῶν κάτω ἐστέ*), ich bin von oben her (*ἐκ τῶν ἄνω εἰμί*); ihr seid von dieser Welt (*ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἐστέ*), ich bin nicht von dieser Welt (*ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*) (Joh. 8, 23.). Das Resultat ist daher: 1) Die Menschen sind sämmtlich in einem Zustande sittlicher Verlorenheit, der augenscheinlich auch eigene Schuld involvirt.

2) Sie können sich selbst nicht retten; denn ihre sinnliche Natur hat dazu nicht die Macht, sie ist und bleibt dieselbe, d. i. ἀσϑενής. 3) Die Hülfe hat Gott gesandt in seinem Sohne; denn er ist gesandt, sie aus der Verlorenheit zu retten. 4) Er steht als Retter hoch über ihnen; denn er ist nicht von dieser Welt, hat also auch nicht Theil an der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen.

Beachten wir nun auch den zweiten Punkt, daſs er sich als κριτής bezeichnet, so wird dadurch sein Verhältniſs zu den Menschen noch klarer. Sowohl in Gleichnissen, als in eigentlicher Rede stellt er sich selbst als den höchsten und letzten Richter aller Menschen dar, der ihr Schicksal in der Ewigkeit zu entscheiden habe. Er spricht damit, den Menschen gegenüber, seine Hoheit und Majestät so unzweifelhaft aus, daſs selbst die sinnreichsten Ausflüchte und Umdeutungen seiner Worte die einfache Wahrheit und Gewiſsheit derselben nicht zu erschüttern vermögen. Man hat darauf hingewiesen, daſs Christus selbst erkläre, er sei nicht gesandt, daſs er die Welt richte, sondern daſs die Welt durch ihn gerettet werde; wer an ihn glaube, werde nicht gerichtet, wer aber nicht glaube, sei schon gerichtet, weil er nicht geglaubt an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes (Joh. 3, 17—18.); ferner, daſs er sage: „So Jemand meine Worte höret und nicht glaubet, so richte ich ihn nicht; denn ich bin nicht gekommen, daſs ich die Welt richte, sondern daſs ich die Welt rette" (Joh. 12, 47.). Hier, meint man, lehne Christus ganz bestimmt das Gericht über die Welt von sich ab, ja, er stelle im Folgenden seine Lehre selbst personificirt als die richtende Person dar, so daſs künftig nur ein Gericht nach seiner Lehre, als Norm der Entscheidung, von ihm gemeint und gelehrt werde; denn er sage ja klar: „Wer mich verwirft und meine Worte nicht aufnimmt, der hat seinen Richter: das Wort, das ich geredet, selbiges wird ihn richten am jüngsten Tage" (Joh. 12, 48.). Allein nur eine oberflächliche Betrachtung kann sich mit solcher Auslegung

begnügen; denn zunächst ist es vollkommen klar, dafs der Herr in jenen beiden Stellen von seinem Kommen in die Welt und dem Zweck desselben, nicht aber von einem Gericht in der Ewigkeit spricht. Seine Erscheinung hier auf Erden hat nicht den Zweck des *κρίνειν*, sondern des *σώζειν*, und schon aus diesen Gegensätzen erhellt, dafs mit dem *κρίνειν* hier ein *κατακρίνειν* gemeint ist, wie es denn in der ersten Stelle geradezu dem *ἀπόληται* v. 16. entspricht. Nicht also zum Richten, d. i. zum Verurtheilen und Verdammen, wie das die Juden von ihrem Messias bei seinem Erscheinen hier auf Erden erwarteten, ist Christus gekommen. Er verurtheilt und verdammt hier Niemand, sondern sucht das Verlorene, d. i. die Welt, zu retten. Wer daher nicht an ihn glaubt, also die Rettung von sich stöfst, der trägt sein Verdammungsurtheil schon in der eigenen Brust; denn Christus ist eben dadurch schon auf Erden eine *κρίσις*, ein Stein zum Fall und Auferstehen für Viele (Luc. 2, 34.), dafs an ihm des Herzens Gesinnung entweder zum Heil oder zum Verderben sich ganz von selbst offenbart. Darum fährt der Herr in jener ersten Stelle auch also fort: „Das aber ist das Gericht, dafs das Licht in die Welt gekommen, und die Menschen die Finsternifs mehr liebten, als das Licht" (Joh. 3, 19.). Das Wort also, das er zu den Menschen geredet (Joh. 12, 48.), wird gleichsam der Ankläger sein an jenem grofsen Tage und die Schuld dessen, der es verworfen, unwiderleglich darthun. Nach einer leicht fafslichen Metapher wird sein Wort (*ὁ λόγος*) daher auch als der *κρίνων*, d. i. nicht der Richtende, sondern der Verurtheilende, dargestellt, sofern an ihm, d. i. in seiner Verwerfung, sich die Schuld und ihre Strafwürdigkeit von selbst offenbart, gerade wie der Herr an einer andern Stelle (Joh. 5, 45.) den Moses als „*ὁ κατηγορῶν ὑμῶν*" bezeichnet, da in dem Nichtglauben an die Verheifsungen des Moses schon die Schuld der Juden beim ewigen Gericht sich constatiren werde. Ein anderer Einwand gegen ein ewiges Gericht durch Christi eigene Person ist hergenommen von der Thatsache, dafs in vielen Stellen Christus Gott als den höchsten und letzten Richter und nicht sich selbst als solchen bezeich-

ne; so in den Gleichnissen vom Schalksknecht (Matth. 18, 35.), von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 1. 8.), vom hochzeitlichen Kleide (Matth. 22, 2. 11—13.). Allein ohne hier an den allbekannten Satz erinnern zu wollen: *quod quis per alium fieri iubet, ipse fecisse dicitur*, so ist doch von den bedeutendsten und anerkanntesten Theologen bereits wiederholt darauf hingewiesen worden, dafs auch nicht der mindeste Widerspruch darin liege, dafs Christus in einzelnen Stellen Gott, in andern sich selbst als ewigen Richter bezeichne, sofern Gott als einziger und letzter Grund von Allem, also auch des ewigen Gerichtes, dastehe, und dafs, auch wenn er durch seinen Sohn, mit dem er vollkommen Eins sei, das Gericht vollziehen lasse, er selbst doch als der Entscheidende, d. i. durch seinen Sohn Entscheidende, anzuerkennen sei. Nun aber leidet es gar keinen Zweifel, dafs Christus wirklich das ewige Gericht als ihm vom Vater übergeben darstellt. Denn lassen wir auch die Stellen, wo er in messianischen Bildern spricht, zunächst ganz aufser Acht, so ist doch in eigentlicher Rede sein Wort so klar und bestimmt, dafs nur eine absichtliche Verkennung den Sinn entstellen und umdeuten kann. Er erklärt: „Der Vater richtet Niemanden, sondern alles Gericht hat er dem Sohn übergeben" (Joh. 5, 22.). Mag man nun κρίσις hier allgemein als Gericht oder speciell als Verdammung, κατάκρισις, fassen, immer liegt darin die Macht der letzten Entscheidung ausgesprochen, wie denn der Herr auch gerade von dieser Macht gleich im nächsten Verse (v. 23.) seine dem Vater gleichkommende Ehre abhängig macht. Diese Macht aber hat Christus als der Sohn wirklich; denn er spricht: „Und er (der Vater) hat ihm auch Macht gegeben, Gericht zu halten (κρίσιν ποιεῖν), weil er Menschensohn ist" (Joh. 5, 27.). Gerade das also ist der tiefere Grund, warum ihn der Vater zum Richter gesetzt, dafs er als Menschensohn die Menschennatur aus eigener Erfahrung und Empfindung kennen gelernt und so auf der einen Seite als Menschensohn über Menschen, auf der andern aber als Gottes Sohn nach Gottes ewigem Gesetze zu richten hat; wefshalb er auch er-

klärt: „Mein Gericht ist gerecht; denn ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen des Vaters" (Joh. 5, 30.). „So wie ich höre, so richte ich; ich kann nichts von mir selber thun" (ebendas.). Wie hier mit eigentlichen Worten, so spricht Christus auch in vielen Gleichnissen von sich als letztem Richter, und es hiefse, den Sinn derselben ganz entstellen, wollte man aus ihnen die richterliche Thätigkeit des Erlösers hinwegdeuten. So ist er in beiden Gleichnissen, von den anvertrauten Pfunden, wie von den anvertrauten Centnern, der König und Herr, der mit seinen Knechten Rechnung hält und entscheidet (Luc. 19, 12. 15. 27. Matth. 25, 14.); in dem Gleichnifs von den beiden wachenden Knechten ist er selbst der zurückkehrende Herr, der über die Knechte Lohn oder Strafe verhängt (Luc. 12, 40—48., vgl. Matth. 24, 42. 44. Marc. 13, 34—36.); in dem von den zehn Jungfrauen ist er selbst der Bräutigam, der über die Zulassung und Ausschliefsung bei der Hochzeit entscheidet (Matth. 25, 1. 10—13.); in dem von dem Hausherrn endlich ist er selbst der Herr, der die zu spät Kommenden ausschliefst und abweist (Luc. 13, 25—30.). Mit klaren Worten spricht er es daher im Voraus aus, dafs Viele an jenem Tage ihn Herr, Herr! nennen werden, dafs er ihnen aber erklären werde: „Ich habe euch niemals gekannt; weichet von mir, ihr Übelthäter!" (Matth. 7, 22—23.) Nehmen wir dazu nun alle die zahlreichen Stellen, wo er in messianischer Vorstellungs- und Ausdrucksform das Gericht in der Ewigkeit schildert, so ist und bleibt doch auch hier der Kern und das Wesen aller jener Aussprüche die Gewifsheit, dafs Christus selbst der ewige und letzte Richter ist, der nicht blofs in der zukünftigen Welt, sondern auch am Ende aller Dinge die Entscheidung in seinen Händen hält. Denn auch diefs als messianische Form beseitigen, hiefse den Grundgedanken verwischen und zerstören, was um so weniger möglich, da diese bildliche Schilderung durch die eigentliche Rede des Erlösers ihr volles Licht und den wahren Aufschlufs über ihren Sinn erhält (vgl. Matth. 16, 27.

Luc. 9, 26. Matth. 24, 27—30. 25, 31—46. Marc. 13, 26—27. Luc. 21, 27. Matth. 19, 27—30. 13, 41—43.).

Erklärt sich aber Christus hiernach, wollen wir seinen Worten nicht Gewalt anthun, wirklich für den ewigen Richter, der auch nach dem Tode unmittelbar entscheidet (s. Unsterblichkeitslehre, S. 38—41., vgl. S. 30—32.), so ist auch sein Verhältniſs zur Menschheit damit völlig entschieden. Als σωτήρ hat er Theil gehabt an der menschlichen Natur und stand doch nothwendig als höheres Wesen über ihr; als κριτής hat er gleichfalls das menschliche Dasein mit allen seinen Versuchungen kennen gelernt und steht nun als Herr und Entscheider in der Ewigkeit mit göttlicher Machtvollkommenheit da über der ganzen Menschheit. Wir ahnen daher die tiefe Bedeutung seiner Worte zu Pilatus: „Du sagest es, denn ich bin **ein König**" (Joh. 18, 37.). „**Mein Reich** ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Reich von dieser Welt, so würden meine Diener kämpfen, daſs ich den Juden nicht überliefert würde; nun aber ist mein Reich nicht von hier" (v. 36.).

Nach Bestimmung dieses Verhältnisses Christi zur Menschheit können wir zuletzt nun übergehen zu der Bedeutung, in welcher Christus sich so oft den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nennt. Welch eine Menge der verschiedenartigsten Bedeutungen hat man in dieser Selbstbezeichnung Christi finden wollen! Für jede hat man einzelne Stellen als Zeugnisse angeführt, und da der grammatische Sinn und Zusammenhang derselben die selbsterfundene Deutung zulieſs, so hat man sie mit groſser Zuversicht für die richtige proclamirt. So erklärt Fritzsche, Jesus habe damit gemeint: „*filius ille parentum humanorum, qui nunc loquitur, homo ille, quem bene nostis, i. e. ego.*" Nach ihm ist also in vielen Stellen der Ausdruck nichts weiter, als Umschreibung der Personalpronomina, und es läſst sich nicht läugnen, daſs es eine zahlreiche Menge von Stellen giebt, wo der Sinn nicht gerade entstellt wird, wenn man statt jenes Namens den Nominativ ich oder den Accusativ mich setzt. Für jenen werden angeführt: Matth.

9, 6. 11, 19. 12, 40. 17, 22. 18, 11. 20, 28. 26, 24. Marc. 2, 10. 8, 31. 38. 9, 9. 31. 14, 41. Luc. 5, 24. 9, 22. 44. 55. 11, 30. 19, 10. Joh. 3, 13. 14. 6, 27. 12, 23. 13, 31. u. s. w., für diesen: Luc. 22, 48. Joh. 1, 52. 6, 62. 8, 28.; selbst für den Genitiv und Dativ findet man Beispiele; für jenen: Luc. 6, 22. Joh. 6, 53., für diesen Luc. 18, 31. Auch für Mensch überhaupt, nicht ein Mal für Christi Person, soll der Ausdruck gebraucht sein (Matth. 12, 8. Marc. 2, 28. Luc. 6, 5.), wobei man auf den Plural *τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων* (Marc. 3, 28.) hinweist. Andere dagegen haben einen besonders tiefen Sinn in dem Ausdruck finden wollen, indem Christus in seiner Demuth seine Niedrigkeit als Mensch damit habe bezeichnen wollen, so Grotius, oder indem er im Gegentheil sich gerade als das Ideal der Menschheit, als den reinen und vollkommenen Menschen, damit bezeichne, so Böhme, vergl. Neander und Olshausen. Nach de Wette ist der Sinn: „Ich, dieser unscheinbare Mensch, welcher trotz seiner Niedrigkeit dazu bestimmt ist, das zu sein, was der Prophet geweissagt hat." Lutz meint, in dem Ausdrucke *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* Joh. 5, 27. liege eine der feinsten und schärfsten Bezeichnungen Jesu, weil er gerade als Ideal der gottgefälligen Menschheit Richter der Menschen sei; denn diese würden nur nach ihrem Verhältniſs zum Ideal der Menschheit gerichtet (S. 291.). — Lassen wir alle diese, zum Theil tief- und scharfsinnigen Erklärungen jetzt auf sich beruhen, und achten wir auf die historische Veranlassung und den wirklichen Gebrauch des Namens in Jesu Munde! Daſs das Buch Daniel zu Jesu Zeit ungemein viel bei den Juden galt, und daher die in der Danielischen Vision vorkommende Bezeichnung des Messias als בַּר אֱנָשׁ (Dan. 7, 13.) allgemein bekannt war, ist eine erwiesene Thatsache. Die Juden verstanden daher nicht nur unter dem Ausdruck Menschensohn leicht den Messias, sondern sie gebrauchten ihn oft auch für identisch mit *ὁ Χριστός* (Joh. 12, 34.), ja er erscheint selbst als so gebräuchliche und solenne Bezeichnung des Messias, daſs er selbst ohne Artikel wie ein *nomen proprium* vorkommt (Joh. 5, 27.). Der Herr gebraucht ihn daher gerade auch da von sich, wo er von seiner Erscheinung in den Wolken des Him-

mels, seiner Wiederkunft und dem Gerichte (Matth. 10, 23. 16, 27. 24, 27. Luc. 17, 24. Matth. 24, 30. 37. 39. Luc. 17, 26. Matth. 24, 44. Luc. 12, 40. Matth. 25, 31. Marc. 13, 26. Luc. 9, 26. 17, 30. Joh. 5, 27.), seinem Sitzen zur Rechten Gottes (Matth. 19, 28. 26, 64. Marc. 14, 62. Luc. 22, 69., vgl. 21, 36.), dem Aussenden seiner Engel (Matth. 13, 41. 25, 31—32.), seiner Verherrlichung beim Vater (Joh. 6, 62. 12, 23. 13, 31.) u. s. w. spricht, wo er also ganz entschieden weder seine Niedrigkeit bezeichnen, noch als Ideal der Menschheit erscheinen, sondern seine Hoheit und Majestät, und zwar gerade in der messianischen Denk- und Ausdrucksweise seines Volkes ausdrücken will. Man ersieht daraus deutlich, wie der Name Menschensohn bei den Juden gerade zu den solennen Bezeichnungen des Messias gehörte. Wenn Christus nun aber auch an andern Stellen, die nicht von seiner Hoheit, sondern von seiner einfachen menschlichen Persönlichkeit, ja gerade auch von seinem Leiden und Sterben handeln (Marc. 9, 12. Joh. 3, 14. 8, 28. Matth. 17, 12.), sich Menschensohn nennt, so kann die Bedeutung des Wortes hier keine andere, als sonst immer, sein; es ist die seinen Zuhörern sehr wohl verständliche Bezeichnung des Messias. Dabei kann es denn natürlich nicht fehlen, dafs sehr häufig für den Namen die Personalpronomina der ersten Person gesetzt werden können, ohne dafs defshalb der Sinn entstellt wird. Allein dafs dieser Name eine gangbare Selbstbezeichnung gewesen wäre, dafür lassen sich gar keine Zeugnisse beibringen. Wefshalb aber der Herr auch bei den gewöhnlicheren Veranlassungen seines Lebens gerade diese Bezeichnung seiner Person vorzieht, darüber giebt er selbst Matth. 16, 20. Aufschlufs. Er verbietet danach seinen Jüngern, zu sagen, dafs er ὁ χριστός sei. Diese directe Benennung will er nicht, weil er jede gewaltsame politische Aufregung und Bewegung des Volkes zu verhindern sucht. Er wählt also zu seiner gewöhnlichen Bezeichnung die zwar auch den Messias bezeichnende, aber nicht so unzweifelhaft ausdrückende Benennung: M e n s c h e n s o h n. Denn da, wie der Plural (Marc. 3, 28., vgl. Eph. 3, 5.) darthut, mit υἱὸς τοῦ ἀνϑρώπου auch ein Mensch überhaupt und erst in prophe-

tischem Sinne der Messias bezeichnet ward: so blieb es der genaueren und näheren Kenntnifs von seiner Person vorbehalten, einzusehen, in welchem Sinne hier das *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* zu verstehen sei (s. Meyer zu Matth. 8, 20. S. 186.). Liegt darin aber, wie nicht zu bezweifeln, die volle Messianität Jesu ausgesprochen, so sieht man leicht, wie bald die Niedrigkeit, bald die Hoheit des Erlösers darin gefunden werden kann, je nachdem der Zusammenhang den einen oder andern Sinn rechtfertigt. Nur hat man sich zu hüten, den einen oder andern ausschliefslich darin zu finden. Wenn daher der Name *υἱὸς τοῦ θεοῦ* die Göttlichkeit ausspricht (s. oben), so umfafst die Benennung *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* eigentlich Beides, die göttliche und menschliche Natur Christi; denn Beides zusammen ist erst der ganze Christus, d. i. *ὁ χριστός*.

Haben wir hiernach nun Jesu eigene Erklärungen über seine Natur und sein Wesen vernommen und aus ihnen die Gewifsheit erhalten, dafs, so wir anders in den von ihm berichteten Worten und Reden historische Wahrheit vor uns haben, Christus selbst in seiner Person Menschliches und Göttliches vereinigt sah und sich dessen vollkommen bewufst war: so sieht man leicht, wie die alte Dogmatik trotz der mancherlei Härten und Auswüchse doch einen gesunden Kern der Wahrheit in sich fafst, und wie Manche, der theologischen Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit der Zeit gegenüber, die alten dogmatischen Satzungen mit aufrichtiger Überzeugung und Liebe umfassen. Sie nehmen die oft harte und morsche Schale für eben so fest und gesund, als den ewigen Kern, und wollen von jener nicht lassen, weil sie diesen damit aufzuopfern wähnen. Allein was menschliche Zuthat in Form und Fassung der ewigen Wahrheit ist, wird sinken und fallen, wenn seine Stunde schlägt; denn nur meine Reden (*οἱ δὲ λόγοι μου*), spricht der Erlöser, werden nicht vergehen, wenn Himmel und Erde vergehen (Matth. 24, 35.). — Dahin gehören aber unstreitig auch seine Worte über seine Bestimmung und sein Werk, und da auch aus ihnen eine nähere Erkenntnifs seiner Person folgt, so haben wir auch damit uns jetzt zu beschäftigen.

§. 20.

II. Christi eigene Erklärung über seine Bestimmung und sein Werk.

1) Wohl haben wir schon oben bei dem Verhältnifs Jesu zur Menschheit erkannt, was er selbst als den Zweck seines Kommens bezeichnet, und wie derselbe auf dem sündhaften und verlorenen Zustande der Menschenwelt beruhet; allein hier handelt es sich um ein näheres Eingehen auf alle Äufserungen Christi über seine Bestimmung und sein Werk, da aus dieser Erkenntnifs nothwendig neues Licht auf seine ganze Persönlichkeit zurückstrahlt. Von Anfang an und überall die sinnlichen Erwartungen der Juden von einem irdischen Messiasreiche zurückweisend (Matth. 4, 8—10. Joh. 18, 36.), den Unterschied zwischen einem irdischen Reiche und der von ihm verkündeten *βασιλεία τοῦ ϑεοῦ* streng festhaltend (Matth. 22, 21. Luc. 20, 25.) und seine Jünger wiederholt darauf hinweisend (Matth. 20, 25—28. Luc. 14, 11. 18, 14.), setzt er seine Bestimmung in die Rettung der Seelen (*σῶσαι τὰς ψυχάς*, Luc. 9, 56.) und erklärt defshalb seinen Jüngern gleich Anfangs, dafs er sie zu Menschenfischern (*ἁλιεῖς ἀνϑρώπων*) machen werde (Matth. 4, 19.). Diese Rettung aber ist nichts Anderes, als ein Herausziehen aus der *ἀπώλεια*; denn er erklärt die gesammte Menschenwelt für *τὸ ἀπολωλός* (Luc. 19, 10. Matth. 18, 11. Joh. 3, 16.), und es ist bereits oben gezeigt, mit welchem Rechte. Darum bezeichnet er denn seine Bestimmung auch als eine für die gesammte Welt (*τὸν κόσμον*, Joh. 3, 17. 12, 47.), für Alle (*πάντες*, Joh. 3, 16. Matth. 11, 28. Joh. 17, 1.), für alle Völker (*πάντα τὰ ἔϑνη*, Matth. 28, 19. Marc. 13, 10.), nennt sich selbst *τὸ φῶς τοῦ κόσμου* (Joh. 8, 12. 12, 46. 3, 19.) und sagt, dafs sein Evangelium gepredigt werden würde *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ* (Matth. 24, 14.), *ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ* (Matth. 26, 13. Marc. 14, 9.) und *πάσῃ τῇ κτίσει* (Marc. 16, 15.). Gegen diese Allgemeinheit seiner Bestimmung streitet keineswegs, dafs er sich für nur gesandt erklärt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel (Matth. 15, 24.) und seinen

Jüngern bei ihrer ersten Aussendung geradezu verbietet, zu den Heiden und selbst zu den Samaritern zu ziehen (Matth. 10, 5.). Denn an das Volk Israel hatte ihn der Vater zunächst gesandt; unter ihm war er geboren, und hier mufste zunächst geschehen, was auf die ganze Menschenwelt sich ausdehnen sollte. Dafs er aber diese Ausdehnung des von ihm begründeten Heiles von Anfang an gewollt und als seine Bestimmung ausgesprochen, zeigen Stellen, wie folgende: Matth. 8, 11. Joh. 10, 16. 3, 16—17. Matth. 28, 19. Ebenso wenig streiten gegen diese Allgemeinheit seiner Bestimmung die Stellen, in denen er sich nur als Arzt für die Kranken bezeichnet (Matth. 9, 12—13. Marc. 2, 17. Luc. 5, 31—32., vgl. Luc. 4, 23—27.). Denn die Bedingung der Rettung durch ihn ist die Anerkennung der geistigen Hülfsbedürftigkeit, der Krankheit der Seele durch die Sünde. Denn wer sich für gesund hält, das ist für gerecht und fromm, der kommt nicht zu dem Arzte, für den ist also auch die Rettung durch den Arzt nicht möglich. Dafs aber das *ἰσχύοντες* und *ὑγιαίνοντες* und das dem entsprechende *δίκαιοι* im Munde des Erlösers wirklich die Bedeutung der sich für gesund Haltenden, der sich gerecht Glaubenden habe, ist eine längst erwiesene exegetische Thatsache (vgl. Marc. 2, 17. Luc. 5, 32. 15, 7.). Als erste Bedingung der durch ihn zu erlangenden Rettung stellt daher der Herr die *μετάνοια* auf; wefshalb er den Zweck seiner Sendung auch kurz so fafst: *Οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν* (Matth. 9, 13.), und es ist das erste Wort seines *κήρυγμα* bei seinem öffentlichen Auftreten: *Μετανοεῖτε* (Matth. 4, 17.). Da dieses Wort an Alle ohne Ausnahme gerichtet ist, so geht auch daraus hervor, wie der Zustand Aller nach des Erlösers Urtheil sein mufste. Zwar hatte auch schon Johannes der Täufer die *μετάνοια* als Bedingung des Eintrittes der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* verkündet; allein weder die erstere war so tief gefafst, wie der Erlöser sie forderte, noch war die letztere überhaupt in dem Sinne verstanden, wie Christus sie verkündete und gründete. Auf diesen Unterschied ist um so mehr zu achten, da Beide mit demselben *κήρυγμα*

beginnen: *Μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Matth. 3, 2. u. 4, 17.). Während nämlich Johannes die *μετάνοια* in der Erkenntnifs und dem Bekenntnifs der Sünden und den der Bufse würdigen Früchten sieht (Matth. 3, 6. 8.), setzt der Erlöser sie in die völlige Umwandlung des inwendigen Menschen, in die neue Geburt, die nur mit Hülfe des göttlichen Geistes möglich sei (Joh. 3, 3 ff.). Zu einer solchen aber sind nur die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* befähigt, das sind die, welche in intellectueller, wie in moralischer Hinsicht sich ihres armseligen, hülfsbedürftigen Zustandes bewufst sind (Matth. 5, 3.); wefshalb es von hoher Bedeutung ist, wenn der Herr spricht: „Arme (oder Elende) erhalten frohe Botschaft" (*πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*) (Matth. 11, 5.). Diese frohe Botschaft (*εὐαγγέλιον*) ist nun nach des Herrn Wort die Verkündigung der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*; wefshalb er selbst Beides also zusammenstellt: *Καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ* (Matth. 24, 14.), und die Evangelisten von ihm erzählen, dafs er umhergezogen sei, lehrend in den Synagogen *καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* (Matth. 4, 23. 9, 35. Marc. 1, 14.). Auch wo daher der Erlöser das Wort Evangelium ohne Zusatz gebraucht, bezeichnet er damit immer die Verkündigung jenes Reiches, so dafs der Eintritt in dasselbe die Rettung der Seele und ihre Seligkeit zur Folge hat (Matth. 26, 13. Marc. 1, 15. 8, 35. 13, 10. 16, 15.). Gerade der Sinn aber, in welchem er selbst das Reich Gottes oder Himmelreich fafst, weicht durchaus von dem ab, den Johannes der Täufer damit verband; denn da dieser den Ausdruck noch im jüdisch-messianischen Sinne fafste und ein irdisches, wenn auch nicht mehr rein weltliches Reich darunter dachte (Matth. 11, 2—3.), so spricht der Erlöser selbst ihm jede tiefere Einsicht in das von ihm zu stiftende Reich Gottes ab (Matth. 11, 11. Luc. 7, 28.). Er selbst aber entfernt jede politische Beziehung von dem Begriffe desselben und stellt es allein als ein Reich geretteter Seelen dar, die durch den Glauben an ihn Bürger dieses Reiches geworden sind. Denn wie die *μετάνοια*, so stellt er auch die *πίστις* als Bedingung des Eintrittes in dasselbe

auf; weſshalb er auch Beides in den Worten verbindet: *Μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε εἰς τὸ εὐαγγέλιον* (Marc. 1, 15.). Er selbst trennt sich aber so wenig von dem Evangelium, das er zu verkünden gekommen, daſs er die Worte spricht: „Wer irgend sein Leben verliert um meinet- und des Evangeliums willen, der wird es retten" (Marc. 8, 35. 10, 29.). Der Glaube an ihn aber ist das nothwendige Lebenselement der Seelen, die in das Reich Gottes eintreten, bringt den Keim der *ζωὴ αἰώνιος* in das Herz; daher die wiederholte Versicherung, daſs, wer an ihn glaube, das ewige Leben habe und nimmermehr sterbe (Joh. 6, 33. 35. 40. 11, 25—26.), daſs er das ewige Leben gebe (Joh. 10, 28.), und daſs es Gottes Gebot an ihn sei, das ewige Leben zu geben (Joh. 12, 50.). Wie aber gerade der Glaube an ihn dieſs ewige Leben der Seele mittheile, zeigen Stellen, wie folgende: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater, denn durch mich" (Joh. 14, 6.), und: „Das ist das ewige Leben, daſs sie dich, den allein wahren Gott, erkennen und den du gesandt hast, Jesum Christum" (Joh. 17, 3.). Es ist also die durch Christus allein kommende Erkenntniſs des wahrhaftigen Gottes, verbunden mit der Gewiſsheit, daſs Gott seinen Sohn gesandt zu unserm Heile, und daſs wir durch ihn sicher zu Gott kommen und unserer Seligkeit gewiſs sind, welche der Seele die neue Lebenskraft giebt und ein Leben in ihr wirkt, das der Tod nicht zerstören kann. Dieſs Leben daher den Seelen mitzutheilen, und zwar durch seine ganze Erscheinung, sein Leben, Wirken und Sterben, erklärt er für seine Bestimmung, für die ihm gewordene *ἐντολὴ τοῦ θεοῦ* (Joh. 12, 50.), für das *θέλημα τοῦ πατρός* (Joh. 6, 38—40.), für das *ἔργον τοῦ θεοῦ* (Joh. 6, 29.), das der Vater ihm gegeben, daſs er's thue und vollende (Joh. 17, 4. 4, 35.). (S. unten über die Wirkung des Glaubens.)

2) Achten wir jedoch jetzt näher auf das Reich, das die Geretteten hier bilden sollen, und mit dessen Verkündigung der Herr seine öffentliche Wirksamkeit begann! — Die schon oben angegebene Bedingung zur Aufnahme bezeich-

net er auf verschiedene Weise noch näher. Aufser der neuen Geburt oder der Geburt von obenher (denn ἄνωθεν bedeutet Beides: von Neuem, und von oben her; doch nach der Hinweisung auf den von oben kommenden heiligen Geist scheint die letztere Bedeutung vorzuziehen, obwohl Nicodemus das Wort im ersteren Sinne fafst, Joh. 3, 3 ff.) nennt er die innere Umwandlung auch ein Werden wie die Kinder, deren Anspruchslosigkeit, Demuth und Gehorsam er seinen Jüngern zum Muster aufstellt (Matth. 18, 2. 19, 13—15.), indem er hinzufügt: „Wer nicht das Reich Gottes aufnimmt wie ein Kind, der kann nicht in dasselbe kommen" (Marc. 10, 15. Luc. 18, 17.). Er verlangt ferner völlige Entschiedenheit für dasselbe und gründliche Erfüllung jener Bedingung; denn er sagt: „Niemand, der seine Hand an den Pflug gelegt und zurückblickt, ist geschickt zum Reiche Gottes" (Luc. 9, 62., vgl. die Parabeln vom Thurmbau und vom Kriegführen Luc. 14, 28—30. 31—33., vom alten Kleide und neuen Lappen Luc. 5, 36.). Er erklärt ferner, wer nicht rechte Bufse thue, mit dem werde es ärger, denn zuvor; sieben unreine Geister kommen statt des einen (Matth. 12, 43—45., vgl. c. 17, 21.); er sagt ferner, wer nicht alle irdischen Besitzthümer, auch die theuersten, hingeben könne um seinetwillen, der könne nicht sein Schüler sein (Luc. 14, 26—27. 33.). „Eins ist noth," spricht er, nämlich ihn hören und in's Herz aufnehmen, was Maria thut; wefshalb er hinzufügt: „Maria hat das gute Theil erwählet, das ihr nicht genommen werden wird" (Luc. 10, 42.). Entschieden aber erklärt er von dem Eintritt in das Himmelreich: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht vorzüglicher ist, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in's Himmelreich kommen" (Matth. 5, 20., vgl. Luc. 6, 32—34.), und stellt daher als das Hauptziel alles Ringens und Strebens auf Erden hin: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit" (Matth. 6, 33.). Ganz besonders aber zeigt er in den sieben Seligpreisungen, mit welchen Eigenschaften der Seele

man die Seligkeit des Reiches Gottes empfangen werde (Matth. 5, 3—12.).

Wollen wir indefs den Begriff der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, wie ihn Christus faſste, genauer kennen lernen, so müssen wir uns hüten, Vorstellungen hineinzutragen, wie sie die Jünger und Zeitgenossen Christi nach jüdischer Erwartung damit verbanden, ja wie selbst später die Apostel nach ihrer volksthümlichen Anschauung das Reich Christi noch hier auf Erden in glänzender Herrlichkeit erwarteten. Nach ihnen sollte es erscheinen, wenn zur leiblichen Auferweckung der Todten der Messias, d. i. Christus, mit besonderer Majestät wiederkommen und sein Reich hier errichten werde. Alle treuen und frommen Bekenner desselben sollten dann Antheil daran haben und ein seliges Loos hier genieſsen (s. Wahl u. d. W. *βασιλεία*. *Koppe*, *Excurs.* 1. *in ep. ad Thess. p.* 92 *seqq. Keil*, *historia dogmatis de regno Messiae in Eiusd. opuscc. academ. p.* 22 *seqq. Berthold*, *Christolog. Iudaeor. p.* 187 *seqq.*). Anders faſst Christus selbst den Begriff. Nach ihm ist das Reich Gottes etwas viel Tieferes und Geistigeres. Er ist auf Erden erschienen, das Reich schon zu seiner Zeit hier zu gründen; es umfaſst aber nicht die Erde allein, sondern findet in der zukünftigen Welt, im Himmel, seine Vollendung, so daſs das Heil und die Seligkeit in diesem Reiche, hier auf Erden, wie dort im Himmel, überall der Grundbegriff ist, den er festhält. Hiernach bezeichnet er mit dem Worte theils das von ihm während seines Lebens und Wirkens hier gegründete geistige Reich, das als etwas bereits Vorhandenes erscheint, theils das Reich der Seligen nach dem Tode, das als etwas Zukünftiges Gegenstand des Glaubens und der Hoffnung ist, theils endlich Beides zugleich als ein Ganzes, so daſs es schwer ist, überall zu bestimmen, ob Eins oder das Andere vorwiegt oder vorzugsweise gemeint ist. Die Anknüpfung für beide Ideen aber fand er in dem vorhandenen Volksglauben; denn da nach jüdisch-messianischer Erwartung die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ein Mal als etwas hier auf Erden Erscheinendes angesehen ward, so knüpfte er daran die Idee des groſsen geistigen Reiches, das er auf Erden zu

stiften erschienen war; da aber das messianische Reich immer auch als etwas noch Zukünftiges erwartet wurde, so bot ihm diefs die Anknüpfung für seine Lehre und Verheifsung von einem seligen Reiche der zukünftigen Welt, und die messianischen Vorstellungs- und Ausdrucksformen von einer *ἀνάστασις τῶν δικαίων*, einer *παλιγγενεσία*, einer *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, einem *αἰὼν ὁ μέλλων*, einer *ἡμέρα κρίσεως*, *ἐσχάτη ἡμέρα* und *ἐκείνη ἡ ἡμέρα* boten sich ihm als die passendste Hülle dar, in die er auf die seinen Zuhörern verständlichste Weise die Wahrheit kleiden konnte (s. darüber Unsterblichkeitslehre, S. 70 ff. und hier §. 22, 4.).

Beweise aber für die von uns oben angegebenen Bedeutungen des Ausdrucks *βασιλεία τοῦ θεοῦ* finden sich in Menge. Als etwas bereits **Gegenwärtiges** bezeichnet Christus das Reich Gottes offenbar, wenn er spricht: „Von dem Tage Johannis des Täufers an bis jetzt leidet das Himmelreich Gewalt, und die Gewalt thun, reifsen es an sich" (Matth. 11, 12.). Über die Bedeutung des *βιάζεται* und *βιασταί* möchte jetzt wohl kaum noch ein Zweifel herrschen; denn die besten Exegeten sind darin einig, dafs das begierige Ringen und Trachten nach dem Himmelreiche hier bildlich als ein Gewaltanthun, ein Erstürmen desselben bezeichnet ist (vgl. Luc. 16, 16.). Ferner: „Das Reich Gottes kommt nicht so, dafs es beobachtet werden könnte (*μετὰ παρατηρήσεως*). Das Reich Gottes ist mitten unter euch" (Luc. 17, 20—21.). Wenn Luther das *ἐντὸς ὑμῶν* mit „inwendig in euch" übersetzt, so bedarf es jetzt wohl kaum der Bemerkung, dafs *ἐντός* mit dem Genitiv, gleich dem hebräischen בְּקֶרֶב, in der Mitte, hier: in eurer Mitte, bedeutet. Ferner: „Wenn ich aber durch den Geist Gottes die Teufel austreibe, so ist demnach das Reich Gottes zu euch gekommen" (Matth. 12, 28. Luc. 11, 20.). Und abermals: „Es wird das Reich Gottes von euch genommen werden und einem Volke gegeben werden, das die Früchte desselben bringt" (Matth. 21, 43.). Rechnet man dazu nun Stellen, wie folgende: Matth. 4, 17. 11, 11. 13, 38. 41. 52. 16, 19. 19, 12. 14.

21, 31. Marc. 9, 3. 10, 15. 12, 34. Luc. 9, 62. Joh. 3, 3. 5.), besonders aber die Gleichnisse vom Säemann (Matth. 13, 4.), vom Unkraut unter dem Waizen (v. 24—30.), vom Senfkorn (v. 31.), vom Sauerteige (v. 33.), vom wachsenden Samen (Marc. 4, 26 ff.) u. s. w.: so läſst sich gar nicht zweifeln, daſs Christus häufig, und zwar vorzugsweise, mit der βασιλεία τοῦ ϑεοῦ etwas durch ihn bereits auf Erden Vorhandenes bezeichnete. Ebenso gewiſs aber drückt er damit auch etwas **Zukünftiges**, erst in jener Welt zu Erlangendes, aus. Denn er sagt: „Viele werden zu Tische liegen mit Abraham, Isaak und Jacob im Himmelreiche" (Matth. 8, 11.). Ferner: „Und sie werden kommen vom Aufgang und Untergang und von Norden und Süden und zu Tische liegen im Reiche Gottes" (Luc. 13, 29.). „Alsdann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne im Reiche ihres Vaters" (Matth. 13, 43.). „Alsdann wird der König sprechen zu denen zu seiner Rechten: „„Kommt, Gesegnete meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist seit Gründung der Welt"" (Matth. 25, 34.). „Es ist dir besser, einäugig in das Reich Gottes einzugehen, denn zwei Augen habend, in die Feuerhölle geworfen zu werden" (Marc. 9, 47.). „Fürchte dich nicht, du kleine Heerde, denn euer Vater hat beschlossen, euch das Reich zu verleihen" (Luc. 12, 32.). „Und so bescheide ich euch, wie mir der Vater beschieden, das Reich, daſs ihr esset und trinket in meinem Reiche an meinem Tische, und ihr sollt sitzen auf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels" (Luc. 22, 29—30.). Andere Stellen der Art sind: Matth. 7, 21. 16, 28. 26, 29. Luc. 21, 31. 22, 16. 18. Dazu kommen die Seligpreisungen (Matth. 5, 3—12.), wo die Futura schon auf ein zukünftiges Reich hinweisen, und die Verheiſsungen: „sie werden Gott schauen," „euer Lohn ist groſs im Himmel," „ihr ist das Himmelreich," gar nicht anders zu fassen sind, zumal in der Parallelstelle beim Lucas ge-

radezu ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ hinzugesetzt ist (Luc. 6, 23.). Beides nun, **das irdische, wie himmlische Reich Gottes**, als ein zusammengehöriges Ganze gedacht, ist in Stellen, wie die folgenden, gemeint: „Und es wird diefs Evangelium vom Reiche auf der ganzen Erde verkündigt werden" (Matth. 24, 14.). „Wahrlich sage ich euch, dafs schwerlich ein Reicher in's Himmelreich kommen wird" (Matth. 19, 23., vgl. v. 24. Marc. 10, 23—25. Luc. 18, 25.). „Wer irgend eins dieser Gebote, auch der geringsten, aufhebt und also die Menschen lehrt, der wird ein geringster heifsen im Himmelreiche; wer sie aber irgend thut und lehret, der wird grofs heifsen im Himmelreiche" (Matth. 5, 19.). „Dein Reich komme!" (Matth. 6, 10. Luc. 11, 2.) „Euch ist es verliehen, die Geheimnisse des Himmelreiches zu wissen, jenen aber ist es nicht verliehen" (Matth. 13, 11.). Ähnliche Stellen sind: Matth. 5, 20. 13, 44. 45. 18, 1–4. u. s. w. Wie eng aber Beides in der Idee des Erlösers verbunden war, zeigen vor Allem die Gleichnisse, in denen im ersten Theile Vorgänge auf Erden, im zweiten Entscheidungen und Vorgänge in der zukünftigen Welt dargestellt sind. So in dem Gleichnifs von der königlichen Hochzeit (Matth. 22, 2 ff.), von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 2 ff.), vom Schalksknecht (Matth. 18, 23 ff.), vom Fischernetz (Matth. 13, 47—50.) u. s. w. Gerade hieraus aber erkennen wir auch, wie erhaben und Himmel und Erde verbindend der Herr die Idee des Himmelreiches fafste, und wie weit die von der Wahrheit entfernt sind, die darin nur ein Reich der Tugend und Gottesfurcht auf Erden sehen. Die ganze Idee ruhet auf der objectiven Gewifsheit dessen, was der Herr von der zukünftigen Welt und ihrer Continuität mit diesem irdischen Dasein lehrt; die ganze Idee steht und fällt daher mit der Gewifsheit einer intuitiven Kenntnifs Christi von der unsichtbaren Welt und folglich mit dem Glauben an sein höheres Dasein und seine höhere Natur. Auch seine eigene Stellung in diesem Reiche, als Sohn des Königs, als Herr und Richter, sinkt zu

einem bedeutungslosen Nichts herab, und der Grundgedanke vieler Gleichnisse vom Reiche Gottes wird völlig zerstört und aufgehoben, wenn die höhere, göttliche Würde des Erlösers weggeläugnet wird.

Die Ankündigung dieses Reiches auf Erden, die Aufforderung zum Eintritt in dasselbe, die Belehrung über die Bedingung des Eintritts, die Beschreibung seiner Natur und seines Wesens, seiner Entwickelung und Vollendung, der Rechte, Pflichten und Aussichten der Reichsgenossen — das Alles bildet den Gegenstand der Lehrthätigkeit Christi, und es ist daher das διδάσκειν καὶ κηρύσσειν (Matth. 4, 23. 9, 35. Marc. 1, 14.), und zwar nach seinen eigenen Worten: τὸν λόγον τῆς βασιλείας (Matth. 13, 19.), zunächst und hauptsächlich das Werk, das er hier auf Erden übernommen; wefshalb er auch erklärt, dafs gerade das κηρύσσειν Zweck seines Kommens sei; denn er sagt: Εἰς τοῦτο γὰρ ἐξελήλυθα, denn dazu bin ich gekommen (Marc. 1, 38.); und ferner: „Auch den andern Städten mufs ich das Evangelium vom Reiche Gottes verkünden (*εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*); denn dazu bin ich gesandt" (*ὅτι εἰς τοῦτο ἀπέσταλμαι*) (Luc. 4, 43.). Darum sandte er denn auch seine Jünger, erst die zwölf (Matth. 10, 5 ff.), dann die siebzig (Luc. 10, 1 ff.), mit dem *κήρυγμα* aus: das Himmelreich hat sich genahet! (Matth. 10, 7. Luc. 10, 9.), sowie mit dem Auftrage, Bufse zu predigen (Marc. 6, 12.). Nach des Marcus Bericht sandte er die ersteren paarweise (Marc. 6, 7.), gab ihnen allen aber zugleich wunderbare Macht zur Heilung von Krankheiten und Gebrechen und über unreine Geister, was uns wieder einen Blick thun läfst in die Absicht, wefshalb er selbst sein *κήρυγμα* mit Erweisungen seiner höheren Macht begleitete. Denn gerade dadurch erhielt sein Wort von dem Reiche Gottes erst einen solchen Nachdruck, und er selbst eine so unläugbare höhere Gewalt über die Herzen, dafs diese sich ihm zuwandten, sein Wort aufnahmen und glaubten. Bei seinem Abschiede von der Erde aber ist es wieder derselbe Auftrag des *κήρυγμα* unter allen Völkern und die Bestätigung der wunderbaren Macht, die

er seinen Jüngern giebt (Marc. 16, 15—18. Matth. 28, 18—20.). Wie wenig er jedoch dieser letztern an sich einen hohen Werth beilegt, zeigt seine Äufserung gegen die Siebzig: „Freuet euch nicht, dafs euch die Geister unterthan sind, sondern freuet euch vielmehr, dafs eure Namen im Himmel aufgezeichnet sind!" (Luc. 10, 20.) Wenn er nun selbst aber fast Alles, was er vom Reiche Gottes lehrte, dem Volke gegenüber in **Gleichnisse** kleidete, so hatte er dabei seine weise Absicht, welche Marcus mit den Worten andeutet: „Und in vielen solchen Gleichnissen redete er zu ihnen das Wort, sowie sie vermochten zu verstehen" (*καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν*) (Marc. 4, 33.). „Ohne Gleichnifs aber redete er zu ihnen nicht" (v. 34.). Wollen wir aber die Gründe näher bezeichnen, wefshalb er in Gleichnissen sprach, so möchten sich vor allen folgende vier dafür anführen lassen: 1) Die Aufmerksamkeit und Theilnahme für die Sache selbst ward dadurch gleich gefesselt; denn es ist dem Menschen, besonders dem ungebildeten, eigenthümlich und natürlich, sich gern etwas erzählen zu lassen. 2) Die nackte Wahrheit hätten seine Zuhörer vermöge ihres Bildungszustandes nicht so zu fassen vermocht. 3) Die Belehrung und Zurechtweisung ward so um so eher aufgenommen, da sie weniger beleidigend und zurückstofsend auftrat, als die directe. 4) Die Selbstliebe fühlt sich überdiefs geschmeichelt, dafs man ihr zutrauet, sie finde selbst die Wahrheit aus der Hülle heraus, und ist um so eher geneigt, sie auch für sich als gültig anzuerkennen. Wenn daher bei dieser deutlichen und herzgewinnenden Lehrweise das Volk dennoch zum Theil sich feindselig und ungläubig zeigte, so sieht der Erlöser darin des Jesaias Strafandrohung sich erfüllen, dafs sie mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht hören sollten (Matth. 13, 13—15. Marc. 4, 11—12. Joh. 12, 39—40.).

In allen seinen Gleichnissen nun schildert Christus das Himmelreich, und zwar nach den mannichfachsten Beziehungen, und es ist wohl zu beachten, dafs es überall als eine durch Christus von Gott gegründete Anstalt zur Rettung der Sün-

der erscheint. Es ist die durch Christus berufene und vermittelte grofse Gemeinschaft von Menschenseelen, die zum Zweck hat, sie zu retten und zu beseligen für Zeit und Ewigkeit. Ein Theil der Gleichnisse hat daher vorzugsweise zum Inhalt die in dem Himmelreiche wirkende Kraft, d. i. das Wort Gottes, z. B. die Gleichnisse vom Säemann (Matth. 13, 3—9.), vom wachsenden Samen (Marc. 4, 25—29.), vom Senfkorn (Matth. 13, 31—32.), vom Sauerteig (Matth. 13, 33.); ein anderer beschäftigt sich mit dem durch jene Kraft Gewirkten, der grofsen Gemeinschaft selbst, so das Gleichnifs vom grofsen Abendmahl (Luc. 14, 16—24.), von der königlichen Hochzeit (Matth. 22, 1—14.), vom Unkraut unter dem Waizen (Matth. 13, 24—30.), vom Fischernetz (Matth. 13, 47—50.) u. s. w.; ein dritter hat das Gelangen zu dieser Gemeinschaft zum Gegenstand, wie das vom verlorenen Schaf (Luc. 15, 1—7.), verlorenen Groschen (v. 8—10.), verlorenen Sohn (v. 11—31.), vom Thurmbau (Luc. 14, 28—30.), vom Kriegführen (v. 31—33.), vom alten Kleide und neuen Lappen (Luc. 5, 36—39.); ein vierter betrifft die Gesinnung und den Wandel der Reichsgenossen, wie das vom arbeitenden Knechte (Luc. 17, 7—10.), von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 1—16.), dem Pharisäer und Zöllner (Luc. 18, 4—14.), dem reichen Manne und armen Lazarus (Luc. 16, 19—31.), den beiden ungleichen Söhnen (Matth. 21, 28—32.), dem Schalksknecht (Matth. 18, 25—35.), dem barmherzigen Samariter (Luc. 10, 25—37.), dem reichen Thor (Luc. 12, 13—21.), dem ungerechten Haushalter (Luc. 16, 1—9.), dem Wucherer und den beiden Schuldnern (Luc. 7, 41—43.); ein fünfter endlich schildert das endliche Schicksal derselben, so das Gleichnifs von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1—13.), von den anvertrauten Centnern (v. 14—30.), von den anvertrauten Pfunden (Luc. 19, 11—27.) und von den wartenden Knechten (Luc. 12, 36—48.).

3) Nun aber boten die Gleichnisse dem Erlöser zugleich vielfache Veranlassung und Gelegenheit, den unsichtbaren Vater, als König dieses Reiches, nach seiner Gesinnung, seinen Anforderungen, seinen Gesetzen, seiner Hand-

lungsweise, sowie sein, d. i. Christi, eigenes Verhältnifs zu ihm und seine Stellung in dem unsichtbaren Reiche seines Vaters zu bezeichnen, und es ist bei seinem ganzen Lehrgeschäft nicht zu übersehen, dafs die Offenbarung des *μόνος ἀληϑινὸς ϑεός*, sowie seines eigenen Wesens und seiner Bestimmung auf Erden (*ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν*, Joh. 17, 3.), ihm Hauptaugenmerk blieb. Denn da aus dieser Erkenntnifs sich nothwendig die *πίστις* und mit ihr die *ζωὴ αἰώνιος* in den Seelen der Menschen entwickelt: so spricht er nicht blofs in Gleichnissen, sondern auch in kurzen, sinnvollen Sprüchen und in längeren, gefühlvollen Reden, wie wir die ersteren vorzugsweise bei den Synoptikern, die letztern beim Johannes finden, von dem Wesen und dem Willen seines Vaters und von seiner eigenen Person und seinem Verhältnifs zum Vater. Alles Andere, was er lehrt, sind Strahlen, die von diesem Mittelpunkte ausgehen und von ihm getragen und gehalten werden; denn was er zur Vervollkommnung des Gesetzes über die Pflichten der Menschen, über ihre Unsterblichkeit, über Verdammnifs und Seligkeit lehrt, quillt aus einer und derselben Quelle, der vollkommensten Erkenntnifs Gottes, wie sie aufser ihm nach seiner eigenen Erklärung Niemand auf Erden hat, noch haben kann (s. oben). Welchen Werth er selbst aber gerade auf diese von ihm der Welt gebrachte Offenbarung des unsichtbaren Vaters und seines eigenen Verhältnisses zu ihm legt, zeigt sein Gebet vor seinem Tode, in welchem er als das Werk, das er vollbracht, und das ihm der Vater gegeben, dafs er es thue, gerade das bezeichnet, dafs er den Vater verherrlicht auf Erden, dafs er seinen Namen den Menschen offenbaret und ihn bekannt gemacht, und dafs seine Jünger nun wahrhaftig erkannt hätten, dafs er vom Vater ausgegangen, und dieser ihn gesandt habe (Joh. 17, 4. 6. 8. 26.). Erst mit dieser Erkenntnifs gewinnt auch die ganze Lehre vom Himmelreich ihre wesentliche Bedeutung, ihren Grund und inneren Halt; denn ohne richtige Erkenntnifs des Herrn und Königs in diesem Reiche ist ein ihm Dienen und Gehorchen gar nicht denkbar, und ohne völlige Gewifsheit

dafs sein Gesandter wirklich von ihm ausgegangen und seinen Willen und sein Wort uns verkündigt habe, ist kein zuversichtliches Glauben und Annehmen seiner Gebote möglich. Auch hieraus ergiebt sich, wie viel gerade darauf ankommt, ob Christus ein blofser Mensch, oder wirklich der aus einer höheren Welt gesandte Sohn des lebendigen Gottes war. Wer den letzteren nicht in ihm sieht, hat keine völlige Gewifsheit vom Reiche Gottes, kann nicht eintreten in dasselbe, findet also auch die *ζωὴ αἰώνιος*, d. i. die Rettung seiner Seele, nicht. Daher das Dringen des Erlösers auf den Glauben an ihn, d. i. an seine Person, als den von Gott Gesandten, als den Sohn Gottes, nicht auf den Glauben an seine Lehre; denn dieser letztere ist erst Folge des ersteren. Erst wer an ihn glaubte, erkannte die Liebe des Vaters, die den Sohn gesandt, sah die Veranstaltung des Vaters zur Rettung der Sünder, nahm mit dem Glauben an die Liebe und Gnade des Vaters den neuen Lebenskeim in sein Herz auf und war so mit Einem Worte durch den Glauben an den Erlöser „vom Tode zum Leben hindurchgedrungen" (*μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν*) (Joh. 5, 24.). So steht denn Christus gerade in seiner Lehrthätigkeit als der Leben gebende Mittelpunkt da, und seine wunderbaren Heilungen bezeichnen nur äufserlich und sichtbar, was er innerlich und unsichtbar an den Seelen der Menschen wirkte. Denn was er sprach und offenbarte, war Leben weckend und Leben gebend; darum sein Ausspruch: „Die Worte, die ich zu euch rede, sind Geist und sind Leben" (*πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστιν*) (Joh. 6, 63.); darum nennt er seine Worte „lebendiges Wasser" (*ὕδωρ ζῶν*) (Joh. 4, 10.), „ein Wasser, das in dem, dem er es giebt, zu einer Quelle Wassers wird, das da quillet bis in's ewige Leben" (*ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον*) (v. 14.); darum bezeichnet er seine Lehre als „eine Speise, die da bleibet in's ewige Leben" (Joh. 6, 27.), ja nennt sich selbst „das Brot des Lebens, das der Welt das Leben giebt" (Joh. 6, 33. 35. 48.), „das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, auf dafs, wer da-

von isset, nicht sterbe, sondern lebe in Ewigkeit" (v. 50—51.). Darum nennt er sich endlich „das Licht der Welt," d. i. die Sonne der Geisterwelt, „auf dafs, wer ihm nachfolge, nicht in Finsternifs wandle, sondern das Licht des Lebens habe" (Joh. 8, 12.), und spricht: „Ich bin als Licht in die Welt gekommen, auf dafs Jeglicher, der an mich glaubet, nicht in der Finsternifs bleibe" (Joh. 12, 46.). Dafs er aber mit diesem φῶς seine, nicht blofs dem Geiste Licht, sondern auch dem Herzen Wärme gebende, Kraft bezeichnet, zeigt jener Zusatz: Licht des Lebens haben; denn wo Leben ist, da ist auch Wärme, Lebenswärme, und eben auch sie kommt durch ihn in einen Jeglichen, der an ihn glaubet.

4) Was aber seinem διδάσκειν καὶ κηρύσσειν die höchste Vollendung giebt, ist unstreitig sein Leben und Wandel nach dem Bilde Gottes, so dafs er sprechen konnte: „Wer mich gesehen, der hat den Vater gesehen" (Joh. 14, 9.). In seiner fleckenlosen Reinheit und dem vollkommensten Gehorsam gegen des Vaters Gebot spiegelt sich sein Wort wie in dem reinsten Krystall und wird zu einem lebendigen Ganzen, das vor Augen und im Herzen stehen bleibt zu immerwährender Richtschnur des eigenen Lebens und Wandels. Dafs er selbst aber diese Darstellung der Tugend in ihrer höchsten Vollendung mit als Aufgabe seines Lebens, als Theil des Werkes, das ihm der Vater gegeben, betrachtete, zeigt die Aufforderung: „**Lernet von mir!**" (μάθετε ἀπ' ἐμοῦ) (Matth. 11, 29.). „Wenn Jemand mir nachkommen will, so verläugne er sich selbst und trage sein Kreuz und **folge mir**" (ἀκολουθείτω μοι) (Matth. 16, 24. Luc. 9, 23. Marc. 8, 34.) „Wer nicht sein Kreuz nimmt und **mir nachfolget**, der ist mein nicht werth" (Matth. 10, 38.). „Wer mir dienen will, **folge mir nach**" (Joh. 12, 26.). „**Ein Beispiel** (ὑπόδειγμα) habe ich euch gegeben, auf dafs ihr auch thuet, **wie ich euch gethan**" (Joh. 13, 15.). „Das ist mein Gebot, dafs ihr euch einander liebet, so **wie ich euch geliebet habe**" (Joh. 15, 12.).

„**Gröſsere Liebe hat Niemand**, als die, daſs er sein Leben lasse für seine Freunde" (v. 13.). Was er daher am Schlusse seines Lebens vor Pilatus als Zweck seiner irdischen Geburt bezeichnet, geht auf sein ganzes Werk auf Erden, die göttliche Wahrheit den Menschenseelen zu vollständiger Erkenntniſs und Anschauung zu bringen. Denn er spricht: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daſs **ich die Wahrheit bezeuge**" (*ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ*) (Joh. 18, 37.).

Fassen wir nun aber zusammen, was wir bis jetzt aus Christi eigenen Worten als seine Bestimmung und sein Werk auf Erden erkannt haben, so ist es dieſs: 1) Gott hat ihn zur Rettung aller Menschenseelen aus der *ἀπώλεια* gesandt. 2) Er brachte diese Rettung durch die Verkündigung und Gründung der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. 3) Er gründete dieſs Reich durch Offenbarung Gottes und seiner selbst, indem er durch diese Erkenntniſs die *πίστις* und mit der *πίστις* die *ζωὴ αἰώνιος* den Menschenherzen mittheilte. 4) Seine wunderbare Macht über die Natur brach seinem *κήρυγμα* Bahn und zeigte äuſserlich, was er den Seelen innerlich gab. 5) Sein heiliges Leben begleitete überall sein *κήρυγμα* und gab ihm erst die höchste Vollendung und Kraft. Hieraus aber ersieht man, wie ohne die Anerkennung göttlicher Autorität, Macht und Heiligkeit in der Person Jesu die ganze Idee seines Werkes zusammensinken muſs, und eine wahrhaftige *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ohne Christus als den Sohn des lebendigen Gottes, der als solcher den Mittelpunkt und Träger des ganzen Werkes bildet, nur ein leerer Schall und eine eitle Rede ist.

5) Gehen wir jedoch jetzt über zu dem Verhältniſs des Todes Jesu zu seinem ganzen Werke, als dessen nothwendigen Theil er ihn selbst gefaſst hat! Bevor wir jedoch die eigenen Aussprüche Jesu darüber hören, müssen wir eine Deutung zurückweisen, welche die spätere Dogmatik dem Tode Jesu gegeben, und mit welcher man mehr oder weniger immer wieder an die Worte Jesu herantritt, um sie wohl oder übel in diesem Sinne zu deuten. So gewiſs nämlich in dem Tode Jesu sein ganzes Rettungs-

und Erlösungswerk sich concentrirt, und mit Recht daher schon von den Aposteln der Accent darauf gelegt wird, so wenig stimmt doch die alt-dogmatische Fassung desselben als eines Opfers, durch welches der Zorn Gottes oder, wie die neuern Dogmatiker milder sich ausdrücken, die Strafgerechtigkeit Gottes befriedigt, und so die Liebe und Gnade Gottes dem sündigen Geschlechte wieder zugewandt oder erworben sei, mit dem bisher erkannten Werke und der klaren und bestimmten Lehre Jesu überein. Dafs jener Sinn dem Tode Jesu beizumessen*), läugnet nämlich nicht blofs der Apostel Paulus (2 Cor. 5, 19.), sondern dem widerspricht Christus selbst auf's Allerentschiedenste. Denn 1) sagt er ganz bestimmt, dafs also Gott die Welt geliebt, dafs er seinen eingeborenen Sohn dahingegeben (Joh. 3, 16.), was bei der obigen Fassung des Todes Jesu ein offenbarer Widerspruch wäre; denn hätte erst der Zorn oder die Strafgerechtigkeit Gottes befriedigt werden müssen, ehe er verzeihen konnte, so konnte es nicht schon vorher von ihm heifsen, dafs er also die Welt geliebt. Wie auch theologische Spitzfindigkeit sich abmühen mag, das alte Dogma gegen dieses Wort Christi zu schützen, Zorn und Strafgerechtigkeit, und wenn sie noch so subtil gefafst werden, stimmen mit dieser Liebe, die nichts als Gnade ist, nun und nimmermehr. Dazu kommt, dafs das ganze Werk Christi, wie wir es oben kennen gelernt, ja die ganze Bestimmung Christi, wie er sie selbst bezeichnet, Ein lautes Zeugnifs ablegt, dafs Gottes Liebe und Erbarmen die einzige Quelle unserer Rettung ist, und dafs er so gegen Sünder nicht hätte handeln können und nicht handeln dürfen, wenn Befriedigung seiner Strafgerechtigkeit erst hätte vorangehen müssen. Und das mufste sie, wenn Gott

*) Die *Confessio Augustana* sagt in dem dritten Artikel: *Christus — vere passus, crucifixus, mortuus et sepultus, ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis;* und im vierten Artikel: *et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit.* (*Edit. Hase p.* 10.)

sie überhaupt erst verlangen müfste, ehe er dem Sünder Gnade darbieten und gewähren könnte. Wann wird man doch aufhören, mit menschlichem Scharfsinn und menschlicher Weisheit alte dogmatische Satzungen zu stützen, die Christi Wort nicht vertragen und Gott selbst nur herabziehen in die Kategorie menschlicher Gerechtigkeitsbegriffe, welche selbst nicht ein Mal solche Satzung vertragen? 2) Viele wurden an Jesum gläubig und erhielten die *ζωὴ αἰώνιος*, und also auch Befreiung von der ewigen Strafe, die an seinen Tod noch gar nicht denken konnten und auch wirklich nicht dachten. Wie wäre das möglich gewesen, wenn eben die Hauptsache, die erst Befreiung von der Strafe bei Gott hätte bewirken müssen, noch gar nicht geschehen, also auch ein Glaube daran noch gar nicht möglich war? Und doch erklärt Christus schon vor seinem Tode, und ohne auf diesen dabei irgendwie hinzudeuten: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in's Gericht, sondern ist vom *Tode* zum Leben hindurchgedrungen" (Joh. 5, 24.). 3) Christus selbst vergiebt Einzelnen schon vor seinem Tode die Sünden, was gar keine Wahrheit gehabt, wenn sie von Gott vor dem Tode Christi nicht vergeben werden konnten, nicht hätten vergeben werden dürfen. Denn konnte Gott erst vergeben, nachdem Christi Tod ihm genuggethan, so war Christi Wort an die Sünder: „Deine Sünden sind dir vergeben" (*ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου*) (Matth. 9, 2. Luc. 7, 48.) nur eitel Täuschung; denn sie sollten es dann erst werden und waren es nicht. Es wäre dann höchstens eine Sündenvergebung auf Hoffnung, aber keine wirkliche gewesen. 4) Die Gleichnisse von der Sündenvergebung, nämlich vom verlorenen Sohn und vom Schalksknecht (Luc. 16, 11—32. Matth. 18, 23. 27.), schweigen vollständig von jeder Genugthuung, die erst hätte geleistet werden müssen, ehe die Vergebung erfolgt. Die Liebe und das Erbarmen allein, bei dem Vater wie bei dem Könige, sind die einzige Quelle, aus der ohne Dazwischenkunft und Genugthuung eines Dritten die Vergebung fliefst, und das ist von der al-

lerhöchsten Bedeutung. Christus hätte, wäre die Genugthuung durch seinen Tod objectiv beim Vater erst nöthig gewesen, ehe dieser den Menschen ihre Sünden vergeben konnte, durchaus davon in den Gleichnissen nicht schweigen können, nicht schweigen dürfen; denn was man auch sagen mag, diefs Schweigen zu rechtfertigen, eigentlich zu entschuldigen: es hält nichts Stich vor der gewaltigen Thatsache, dafs Christus hier die Vergebung bei Gott lehrt ohne Genugthuung, ohne Befriedigung einer strafenden Gerechtigkeit, ohne Fürbitte, ja ohne Dazwischenkunft einer einzigen Seele. 5) Christus erklärt vor seinem Tode: „Das Werk habe ich vollbracht, das du mir gegeben hast, dafs ich es thäte" (Joh. 17, 4.). Diese Worte machen Jedem, der den Versöhnungstod Christi nach der alten dogmatischen Fassung ansieht, die allergröfste Pein, und es ist interessant, zu sehen, wie man sich abmühet, den Aorist ἐτελείωσα in die Zukunft hineinzuspielen oder zu verwandeln. Denn sah Christus sein Werk schon vor seinem Tode für vollbracht an, so folgt, dafs nicht die Hauptsache des vollbrachten Werkes erst folgen sollte. Im Gegentheil, was Christus als Hauptwerk ansah, das ihm der Vater gegeben, um es zu thun, mufste bereits wirklich vollbracht sein; sonst hätte er nimmermehr sprechen können: τὸ ἔργον ἐτελείωσα. Das Bringen der Rettung durch sein κήρυγμα und die Mittheilung der ζωὴ αἰώνιος war aber, wie wir gesehen, seine wirkliche Bestimmung und sein Werk auf Erden, und diefs war bis auf sein Leiden und Sterben wirklich vollbracht. Das letztere aber verliert dadurch, dafs es der Herr hier durch das ἐτελείωσα ausschliefst, keineswegs seine hohe Wichtigkeit und Bedeutung für sein Werk. Es ist und bleibt die Krone, die dem Werke aufgesetzt oder hinzugefügt wird; nur kann die objective Wirkung auf Gott, die nach jener Versöhnungs- und Stellvertretungstheorie in dem Tode Christi liegen und das wirkliche Hauptwerk selber sein soll, nicht darin gefunden werden.

Wenn dagegen auf der andern Seite behauptet wird, Christus habe von Anfang an seinen Tod als die nothwen-

dige Folge seines Werkes vorausgesehen, der er sich nicht habe entziehen wollen, um nicht sein Werk selbst wieder zu vernichten: so verkennt diese rationalisirende Ansicht vom Tode Jesu nicht blofs den Sinn und die Bedeutung desselben, sondern auch das wahre Verhältnifs Christi zu Gott und der Welt. War Christus der Sohn Gottes, so erkannte er seinen Tod von Anfang an als mit im Plane seines Vaters liegend und als Theil seines Werkes an und bedurfte nicht erst menschlicher Berechnung, um aus den Umständen und Verhältnissen hier zu schliefsen, er könne und dürfe sich einem gewaltsamen Tode nicht entziehen. Dafs aber Christus seinen Tod wirklich so ansah, erhellt zunächst aus der Antwort, die er dem Petrus giebt, als dieser ihm einreden will, sein Tod werde nicht erfolgen; denn er sagt: „Weiche von mir, Satan! du bist mir ein Verführer; denn dir liegt **nicht Gottes**, sondern **der Menschen Sache** am Herzen" (*οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων*) (Matth. 16, 23.). Hiernach hat Gott selbst das Leiden und den Tod Jesu, als in seinem Interesse liegend und seinem Reiche (*τὰ τοῦ θεοῦ*) dienend, gewollt und bestimmt, während im Gegentheil das Interesse der Menschen, wie es Petrus vertrat, keinen leidenden, sondern einen siegenden und herrschenden Messias (*τὰ τῶν ἀνθρώπων*) verlangte. Christus weifs daher nicht blofs, dafs er leiden und sterben werde, sondern er will es auch gern, er sehnt sich danach, weil er also den Willen des Vaters erfüllt; denn er sagt: „Eine Taufe habe ich zu überstehen, und wie dränget's mich, bis sie vollbracht ist!" (*καὶ πῶς συνέχομαι, ἕως οὗ τελεσθῇ*) (Luc. 12, 50.). Beim Johannes aber erklärt er geradezu: *Ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου*, diesen Befehl habe ich empfangen von meinem Vater, nämlich, wie aus dem dicht Vorhergehenden hinzuzufügen: *θεῖναι τὴν ψυχήν μου καὶ πάλιν λαβεῖν αὐτήν*, mein Leben zu lassen und es wieder zu nehmen (Joh. 10, 18.). Darum sieht er in seinem Tode nur die Erfüllung des längst zuvor über ihn durch den Geist Gottes Geweissagten; denn er spricht: „Der Menschensohn gehet zwar dahin (*ὑπάγει*), wie

von ihm geschrieben stehet" (Matth. 26, 24.), bei Lucas: nach der Bestimmung (κατὰ τὸ ὡρισμένον) (Luc. 22, 22.); ferner: „Wie aber stehet geschrieben vom Menschensohne, dafs er Vieles leiden und verschmähet werden soll?" (Marc. 9, 12.) „Siehe, wir ziehen hinauf gen Jerusalem, und es wird Alles vollendet werden (τελεσθήσεται πάντα), was von den Propheten geschrieben ist auf den Menschensohn" (Luc. 18, 31.). „Denn ich sage euch, dafs noch, was geschrieben stehet, mufs an mir erfüllet werden, jenes: Und zu den Übelthätern ward er gezählet; denn auch was von mir (sc. geschrieben ist), wird vollendet" (καὶ γὰρ τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει) (Luc. 22, 37., vgl. Jes. 53, 12.). Ebenso weist er bei seiner Gefangennehmung selbst auf die Schrift hin, die erfüllt werden müsse (Matth. 26, 54. 56.), und zeigt nach seiner Auferstehung den Jüngern, wie durch sein Leiden und Sterben erfüllt sei, was die Schrift gesagt (Luc. 24, 26—27. 44—46.). Aus diesem Allem folgt, dafs er seinen Tod als längst zuvor von Gott gewollt und bestimmt (τὸ ὡρισμένον, s. oben) ansah, und dafs er defshalb wiederholt auf die Schrift hinwies. Wohl wendet er diese nur typisch auf sich an, allein er sieht doch in jenen Typen klar und deutlich sein Schicksal vom Geiste Gottes vorausbezeichnet, und es leidet mithin nicht den mindesten Zweifel, dafs er seinen Tod als nothwendigen Theil seines Werkes selbst, wie es Gott ihm aufgetragen, und wie es dieser längst zuvor bestimmt habe, ansah. Wie, das ist daher jetzt die Frage, wie bezeichnet er selbst nun näher den Zweck seines Todes?

Aus sämmtlichen Äufserungen Christi über die Bedeutung seines Todes geht hervor, dafs er den Zweck desselben als einen dreifachen fafste, und zwar a) in Beziehung auf Gott und sich selbst, b) in Beziehung auf seine Jünger und c) in Beziehung auf alle Menschen.

a) **In Beziehung auf Gott und sich selbst** stellt Christus seinen Tod als Verherrlichung dar, wie er denn auch sein ganzes Werk als eine Verherrlichung Got-

tes bezeichnet (Joh. 17, 4.). Die Stellen aber, die davon handeln, sind folgende: „Vater, die Stunde ist gekommen, verherrliche deinen Sohn, auf dafs auch dein Sohn dich verherrliche" (Joh. 17, 1.). „Die Stunde ist gekommen, dafs der Menschensohn verherrlicht werde" (Joh. 12, 23.). „Nun ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist verherrlicht in ihm. Ist Gott verherrlicht in ihm, so wird auch Gott ihn verherrlichen in sich selbst (ἐν ἑαυτῷ), und alsbald (εὐθύς) wird er ihn verherrlichen" (Joh. 13, 31—32.). In allen diesen Stellen ist das Wort δοξάζειν gebraucht, und es frägt sich natürlich, was Christus damit meint in Beziehung auf Gott und auf sich selbst. Mit der δόξα ist nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch unläugbar die himmlische Glorie, die ewige Herrlichkeit des Himmels bezeichnet, und es kann daher δοξάζειν in Bezug auf Gott nur heifsen, ihn in seiner wahren himmlischen Herrlichkeit von den Menschen erkennen lassen, ihn in dieser offenbaren. Daher sagt Christus in Bezug auf sein ganzes Werk: „Ich habe dich verherrlicht auf Erden (ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς), das Werk habe ich vollbracht, das du mir gegeben" (Joh. 17, 4.). Sowie aber Christus gerade dadurch den Vater auf Erden verherrlicht hatte, dafs er ihn in seiner Liebe, in seinem Erbarmen, in welchem er zur Rettung der Sünder den Sohn gesandt und sie zur βασιλεία τοῦ θεοῦ berufen, offenbart hatte, so sollte auch sein Tod dazu dienen, ihn in dieser Liebe, in diesem Erbarmen zu offenbaren. Denn wie schon die Sendung des Sohnes die Liebe des Vaters gezeigt (Joh. 3, 16.), so noch mehr sein Tod. Überdiefs führte derselbe den Erlöser selbst zu seiner himmlischen Verherrlichung, und da er nach dieser dann vom Himmel herab das Reich Gottes auf Erden schützen und zum Siege führen konnte, so mufste auch hiernach sein Tod zu einem δοξάζειν des Vaters auf Erden führen. Dafs aber gerade diese Frucht seines Todes vom Erlöser mit gemeint ist, zeigt sein Wort da, wo er gerade von dieser Verherrlichung spricht und sagt: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn das Waizen-

korn nicht in die Erde fällt und erstirbt, so bleibt es allein; wenn es aber erstirbt, so bringt es viel Frucht" (Joh. 12, 24.). In Beziehung auf sich selbst aber versteht er unter dem *δοξάζειν* die Ertheilung der himmlischen Herrlichkeit, wie er sie bei Gott gehabt, ehe denn die Welt war (Joh. 17, 5., vgl. v. 24.); sein Tod führte ihn dahin, er diente also recht eigentlich dazu, ihm die *δόξα* beim Vater zu verschaffen; daher sein Gebet um dieselbe kurz vor seinem Tode und das gewichtige Wort von ihm nach seiner Auferstehung: „Mufste nicht Christus solches leiden und so in seine Herrlichkeit (*εἰς τὴν δόξαν αὑτοῦ*) eingehen? (Luc. 24, 26.). Aber auch schon auf Erden diente sein Tod zu seiner *δόξα*; denn er spricht: „Wenn ihr erhöhet habt den Menschensohn, dann werdet ihr erkennen, dafs ich es bin und von mir selbst nichts thue, sondern, wie der Vater mich gelehrt hat, das rede ich" (Joh. 8, 28.). Also nur der Tod und natürlich die damit verbundene Auferstehung konnte zu der rechten Erkenntnifs seiner Person und seines Werkes auf Erden führen, wie er das in messianischer Ausdrucksweise auch dem Hohenrathe gegenüber mit den Worten erklärt: **Von nun an** werdet ihr den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Majestät und kommen auf den Wolken des Himmels" (Matth. 26, 64.). Das *ἀπ' ἄρτι* hier, wofür Lucas *ἀπὸ τοῦ νῦν* sagt (Luc. 22, 69.), weist deutlich auf die von jetzt an anfangende Verherrlichung hin, und da auch seine Feinde sie wahrnehmen sollen, so mufs es die durch seinen Tod und seine Auferstehung offenbar werdende Hoheit und Göttlichkeit seiner Person sein. Dafs aber der Herr dabei vorzugsweise an die Ausbreitung seiner Lehre dachte, zeigt seine Erklärung an die Jünger: „Also mufste Christus leiden und von den Todten auferstehen am dritten Tage, und auf seinen Namen Bufse und Vergebung der Sünden verkündigt werden unter allen Völkern, anfangend von Jerusalem" (Luc. 24, 46—47.), wo also als Zweck und Folge seines Todes und seiner Auferstehung gerade diese Ver-

herrlichung durch Verkündigung des Heiles unter allen Völkern bezeichnet ist. Nach dem Allem war seine eigene Verherrlichung durch den Tod mit der des Vaters durch denselben so innig verbunden, dafs man wohl sieht, wie er in den oben angeführten Stellen Beides so eng mit einander verbindet, dafs Eins das Andere trägt, bedingt und zur Folge hat.

b) **In Beziehung auf seine Jünger** erklärt er seinen Tod zunächst als Bedingung, unter der der heilige Geist zu ihnen kommen werde. Denn er spricht zu ihnen: „Es ist euch gut, **dafs ich weggehe** (ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω); denn **so ich nicht weggehe**, wird der Beistand (ὁ παράκλητος) nicht zu euch kommen; so ich aber **hingehe**, werde ich ihn zu euch senden" (Joh. 16, 7.). Diese Sendung des heiligen Geistes aber nennt er sein geistiges Wiederkommen zu ihnen und spricht daher: „Ich will euch nicht verwaiset lassen; ich komme wieder zu euch" (Joh. 14, 18.). Dieses Wiederkommen aber hängt von seinem Hingange zum Vater ab, der kraft seiner Gröfse und Erhabenheit ihn in den Zustand der höchsten Verherrlichung versetzen werde, so dafs er also auch seinen Jüngern senden könne, was er ihnen verheifsen. Das drückt der Herr mit den Worten aus: „Ihr habt gehört, dafs ich euch gesagt habe: Ich gehe hin und komme wieder zu euch. Wenn ihr mich liebtet, so hättet ihr euch gefreuet, dafs ich gesagt habe: Ich gehe zum Vater; denn der Vater ist gröfser, als ich" (Joh. 14, 28.). Man ersieht daraus, wie seine eigene Verherrlichung beim Vater auf's Innigste mit der seinen Jüngern verheifsenen Sendung des heiligen Geistes zusammenhängt. Die letztere erscheint als Folge und Wirkung der ersteren. Durch sie ward er auch in den Stand gesetzt, seine Jünger einst zu sich in die Verherrlichung zu erheben. Denn er spricht: „Ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten (ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν). Und wenn ich hingegangen bin und euch eine Stätte bereitet habe, will ich wiederkommen und euch zu mir nehmen, auf dafs, wo ich bin, auch ihr seid" (Joh. 14, 2—3.). Ein anderer Zweck seines Todes

für die Jünger ist, sie durch denselben zu ihrem heiligen Amte zu weihen; denn erst sein Tod gab ihnen das heiligste und vollkommenste Zeugnifs seiner Liebe und stärkte sie, auch ihr Leben für ihn und sein heiliges Werk zu opfern. Sie wurden die Seinigen mit Leib und Seele erst durch seinen blutigen Tod, so dafs sein Blut sie gleichsam heiligte und weihete für ihren Beruf. Das spricht der Herr in den Worten aus: „Und für sie heilige ich mich, auf dafs auch sie geheiliget seien in Wahrheit" (Joh. 17, 19.). Mit dem *ἁγιάζω ἐμαυτόν* spricht Christus die Weihe zu seinem Opfertode aus, so dafs der Sinn ist: Ich weihe, d. i. bestimme, mich jetzt zu dem heiligen Zwecke, geopfert zu werden, und zwar *ὑπὲρ αὐτῶν*, für sie, zu ihrem Besten, was er weiter erklärt durch den Zusatz: damit auch sie wahrhaft Geweihete (*ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ*) sein mögen. Dafs *ἐν ἀληθείᾳ* hier nicht für die Wahrheit des Evangeliums zu nehmen, zeigt der fehlende Artikel (vgl. v. 17. *ἐν τῇ ἀληθ.*); es ist gleich dem *ἀληθῶς*, wie 1 Joh. 3, 18. 2 Joh. v. 1. u. 3 Joh. v. 1. u. 2. (vgl. 2 Cor. 7, 14.). Gewifs dachte der Herr hierbei an das blutige Opfer, durch welches die Priester zu ihrem heiligen Amte geweihet wurden (2 Mos. 29, 1. 11—12. 15—16. 19—20.); denn selbst das vom Herrn gewählte *ἁγιάζειν* erinnert an das dort gebrauchte לְקַדֵּשׁ אֹתָם, sie zu heiligen, v. 1. Die hier aber vom Herrn seinem Tode zugeschriebene Bedeutung führt uns von selbst auf den Zweck, den er demselben

c) **in Beziehung auf alle Menschen** beilegt; denn auch hier giebt er ihm die Bedeutung eines Opfers, und es frägt sich nur, in welchem Sinne. Das von dem Scholastiker Anselmus von Canterbury († 1109) in seiner Schrift: *Cur deus homo* (c. 9—25.), aufgestellte Dogma, das Leiden Christi sei eine der göttlichen Gerechtigkeit für die Sünden der Menschen dargebrachte Genugthuung, welche von keiner andern Person, als von einem Gottmenschen, habe geleistet werden können, welches Dogma später von dem Thomas von Aquino († 1274) dahin erweitert ward, dafs der Tod Christi als Genugthuung und Opfer nicht allein hinreichend, sondern überflüssig wirksam (*superabundans*

meritum) sei, um das Menschengeschlecht von der Schuld und Strafe der Sünden und von der Gewalt des Teufels zu erlösen und ihm die Thüren des Himmels zu öffnen, hat in der katholischen wie protestantischen Theologie bekanntlich eine so bedeutende Rolle gespielt und äufsert auf die Erklärung der hierher gehörigen Aussprüche Jesu noch immer einen so unverkennbaren Einflufs, dafs es vor Allem nöthig erscheint, bei der exegetischen Auffassung der Worte des Erlösers sich dieser scholastischen Erlösungs- und Versöhnungstheorie völlig zu entschlagen. Denn nur so wird man Unbefangenheit genug behalten, die einfache Wahrheit in den Erklärungen Jesu über seinen Tod zu verstehen und sie vor jeder Beimischung menschlicher Weisheit zu bewahren. Dafs aber die Anselmische Theorie noch immer mit mehr oder weniger Modification in den Worten Christi gefunden wird, verschuldet theils die mangelnde exegetische Gründlichkeit, die bei oberflächlicher Betrachtung schon den Sinn der Worte gefunden zu haben meint, theils liegt es an dem weiten, umfassenden Sinne mancher Aussprüche Christi, der es möglich macht, die Genugthuungslehre immer wieder hineinzutragen. Lutz erklärt daher die Aussprüche Christi geradezu für so zweideutig, dafs man sich entweder denken könne, Christus habe durch sein Werk und seinen Tod zum Besten der Menschen gewirkt, d. i. zu ihrer Sündenvergebung, oder, er sei statt der Menschen, welche dem ewigen Tode verfallen gewesen, gestorben (S. 309.). Ein näheres Eingehen auf die Worte Christi wird jedoch zeigen, in wie weit diefs auf Wahrheit beruhet. Hören wir zunächst die allgemeineren Aussprüche über den Zweck seines Todes! Christus spricht bei der Einsetzung des Abendmahls: „Das ist mein Blut, das des neuen Bundes, das für Viele (περὶ πολλῶν) vergossen wird, zur Vergebung der Sünden" (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) (Matth. 26, 28). Hier erklärt Christus sein Blut bestimmt für Bundesblut, דַּם־הַבְּרִית (2 Mos. 24, 8.), wodurch der neue Bund mit Gott geschlossen und besiegelt wird; er sieht seinen Tod also offenbar als ein Opfer an, das zur Einweihung des neuen Bundes gebracht wird. Das περί, wofür Lucas ὑπέρ

hat, bedeutet um, für, nicht aber anstatt, so daſs hier nicht die Stellvertretung, die durch ἀντί bezeichnet wäre, ausgedrückt ist, sondern die Worte heiſsen: um Viele, für Viele, d. i. zu ihrem Besten, zu ihrem Heile; und welches dieſs Beste, dieſs Heil sei, erklärt der Herr selbst gleich durch den Zusatz: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Die Vergebung der Sünden ist also der Zweck, das Ziel, für das Christus gestorben, denn das sagt die Präposition εἰς, und diese Vergebung sollen Viele finden, denn um Viele oder für Viele ist er gestorben. Hier leuchtet nun sogleich ein, daſs die Art, wie sein Tod oder Blut diese Sündenvergebung bewirkt, vom Herrn hier noch gar nicht näher bezeichnet wird. Der Zweck des Todes liegt klar ausgesprochen vor uns; aber der innere Zusammenhang dieses Zweckes mit dem Tode ist nicht erwähnt, so daſs also hier eine Stellvertretung entschieden erst hineingetragen werden muſs, will man sie darin finden. Nur daſs in dem durch Christi Blut gestifteten und geweiheten neuen Bunde die Vergebung der Sünden wirklich zu finden sei, das spricht der Erlöser hier unzweideutig aus. Beim Lucas nun finden wir diese Äuſserung Christi über seinen Tod noch ausführlicher aufbehalten, obwohl der Zusatz: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν fehlt. Es heiſst hier: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird (ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον): dieses thut zu meinem Gedächtniſs" (Luc. 22, 19.). „Dieser Kelch ist der neue Bund durch mein Blut (besiegelt) (ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου), das für euch vergossen wird" (ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον) (v. 20.). Mit diesen Worten stimmen die von Paulus (1 Cor. 11, 24—25.) als Christi Worte beim Abendmahl angeführten vollkommen überein; nur daſs für das διδόμενον dort κλώμενον, gebrochen, steht. Marcus dagegen hat nur die Worte des Matthäus wiedergegeben (Marc. 14, 24.). Auch in jenen Worten beim Lucas und Paulus nun ist das Hingeben oder Brechen des Leibes und das Vergieſsen des Blutes, also der Tod Christi, als ὑπὲρ ὑμῶν bezeichnet, ohne daſs die Art und Weise, wie der Tod Christi die oben ausgesprochene Wirkung oder Folge habe, irgend wie angedeutet ist. Wohl

aber ist noch stärker hervorgehoben, dafs der neue Bund ἐν τῷ αἵματι des Erlösers, d. i. in seinem Tode, gleichsam wurzele, ja in ihm oder durch ihn erst zu Stande komme, und zwar für die, zu denen der Herr sprach (ὑπὲρ ὑμῶν), oder für die Vielen (περὶ πολλῶν), die er meint. Dieselbe Bedeutung der Sündenvergebung aber, wie sie Matthäus anführt, legt der Herr seinem Tode und der damit verbundenen Auferstehung auch in seiner Erklärung an die Jünger bei, als er nach seiner Auferstehung ihnen erschien; denn er sagt, dafs er gestorben und auferstanden sei, auf dafs auf seinen Namen Bufse und Vergebung der Sünden verkündigt werde unter allen Völkern (Luc. 24, 46—47.). Da nun diese Sündenvergebung das wahre, selige Leben bedingt und zur Folge hat, so erklärt er auch beim Johannes schon längere Zeit vor seinem Tode: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich hingeben werde für das Leben der Welt" (ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς) (Joh. 6, 51.). Hier aber erkennt man recht eigentlich, dafs der Herr an eine Stellvertretung im Anselmischen Sinne gar nicht gedacht hat; denn er vergleicht seinen Leib mit einem Brote, das gegessen, sowie sein Blut mit einem Tranke, der getrunken werden soll (vgl. v. 53—55.), so dafs von ihnen die Leben gebende Kraft ausgeht; sein Tod wirkt also nicht auf Gott ein, sondern auf die Seelen der Menschen, so dafs diese dadurch, wenn sie ihn wahrhaft im Herzen tragen, zum wahren, seligen Leben (v. 56—57.) gelangen. Gerade diese Kraft seines Todes spricht er noch deutlicher in den Worten aus: „Und so wie Mose die Schlange erhöhete in der Wüste, also mufs der Menschensohn erhöhet werden (οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου), auf dafs Jeder, der an ihn glaubet, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe" (Joh. 3, 14—15.). Nach dieser Vergleichung wirkt sein Tod objectiv auf die Seelen der Menschen rettend ein, jedoch nur auf solche, welche an ihn glauben. Denn ein Mal ist die Erhöhung oder Emporrichtung der Schlange Symbol der Kreuzigung Christi, sodann aber ist der auf die Schlange gerichtete Blick (4 Mos.

21, 8 ff.) Symbol des Glaubens an den Gekreuzigten, als den wahrhaftig Rettenden. Also nicht eine Genugthuung, die Gott damit geschehe, ist hier irgendwie angedeutet; denn keine Sylbe spricht davon, sondern sein Tod erscheint als die auf die Seelen wirkende, sie reinigende und heiligende Kraft, so daſs solchen Seelen die göttliche Liebe und Gnade und somit die Vergebung ihrer Sünden gewiſs zu Theil wird. Nicht ein Verdienen der göttlichen Gnade von Seiten der Menschen ist damit gemeint; denn die Vergebung der Sünden ist und bleibt Gnade; aber die Gewiſsheit dieser Gnade kommt Allen, die an Christum glauben, durch die Wirkung seines Todes, als des untrüglichsten Zeugnisses der unendlichen Liebe des Vaters. So also wirkt der Tod Christi Beides, die heilige Umwandlung des Herzens, als Bedingung der Gnade, und die Gewiſsheit der wirklich von des Vaters Liebe empfangenen Gnade, d. i. der Vergebung der Schuld. Daſs aber der am Kreuze erhöhete Christus, also sein Tod am Kreuze, wirklich diese aus dem Verderben ziehende Kraft auf die Seelen der Menschen äuſsert, sagt er noch bestimmter mit den Worten: „Und wenn ich erhöhet bin von der Erde (*ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς*), so werde ich Alle zu mir ziehen" (*πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν*) (Joh. 12, 32.). Auch hier ist mit der Erhöhung unzweifelhaft die Kreuzigung bezeichnet; denn Johannes setzt gleich hinzu: „Solches sagte er aber, andeutend, welches Todes er sterben werde" (v. 33.). Auch nennt er kurz vorher (v. 31.) seinen Tod das Gericht dieser Welt, bei dem der Fürst dieser Welt werde ausgestoſsen werden, so daſs also recht eigentlich sein Tod hier als der die Gewalt des Bösen brechende Act dargestellt wird. — Ist nun bis hierher der Tod Christi weder als eine Genugthuung, noch als eine Stellvertretung von ihm selbst bezeichnet, so ist nichts desto weniger in zwei Stellen eine Stellvertretung augenscheinlich von ihm ausgesprochen; nur ist auch hier wohl darauf zu achten, in welchem Sinne. Er sagt nämlich in dem Gleichniſs vom guten Hirten: „Ich bin der gute Hirt; der gute Hirt läſst sein Leben für die Schafe" (*ὑπὲρ τῶν προβάτων*) (Joh. 10, 12.). Und abermals: „Und ich lasse

mein Leben für die Schafe" (ὑπὲρ τῶν πρ.) (v. 15.). Wohl könnte man auch hier sagen, ὑπέρ bedeute nur für, zum Besten, so dafs auch hier der Sinn sei: Ich lasse mein Leben zum Besten der Schafe. Allein man achte hier genauer auf den Zusammenhang und das ganze Bild. Der Herr nennt sich einen guten Hirten, der sein Leben für die Schafe läfst, wenn der Wolf kommt, der die Schafe raubt und zerstreuet (ἁρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει τὰ πρόβατα) (v. 12.). Der gute Hirt läfst also recht eigentlich sein Leben, um das Leben der Schafe zu retten. Damit der Wolf die Schafe nicht tödte, läfst der Hirt sich lieber selbst tödten. Er giebt sein eigenes Leben anstatt des Lebens der Schafe dem Wolfe Preis. So gewifs nun aber hier eine wirkliche Stellvertretung gemeint ist, so wenig denkt der Herr hier an eine Genugthuung, die sein Tod Gott leiste; denn mit dem Wolfe (λύκος) ist doch unmöglich Gott gemeint, dem er sein Leben darbiete, um von den Schafen die Strafe abzuwenden, sondern der Wolf ist Bild des Bösen oder des Satans, also kurz des Verderbens. Diesem bietet sich Christus an der Stelle der Seinigen dar. Er übernimmt den Tod am Kreuze, anstatt dafs die Seinigen sonst, ohne diesen rettenden Tod, nicht etwa demselben Tode, sondern dem Verderben überhaupt, was der Herr durch ἁρπάζειν und σκορπίζειν ausdrückt (v. 12.), verfallen wären. Er opfert sein irdisches Leben, um den Seinen das wahre, selige Leben zu erhalten und zu gewinnen. Diese doppelte Bedeutung von Leben ist nicht etwa hineingetragen, sondern klar und bestimmt vom Herrn durch den Gebrauch der zwei verschiedenen Wörter ψυχή und ζωή ausgesprochen. Das erstere sagt er von sich (τὴν ψυχήν μου τίθημι), das zweite von den Schafen (ἵνα ζωὴν ἔχωσι). Aber auch wenn der Herr nicht diesen Unterschied ausdrücklich gemacht, so gebraucht er das Wort ψυχή selbst oft in dem doppelten Sinne: irdisches und ewiges Leben, und zwar in demselben Satze, z. B.: Wer sein Leben verliert, der wird es gewinnen u. s. w. (Matth. 16, 25. Luc. 17, 33. Marc. 8, 35. Matth. 10, 39. Luc. 9, 24. Joh. 12, 25.). — Die Stelle aber, welche noch deutlicher, als die eben besprochene, eine Stellvertretung in dem an-

gegebenen Sinne ausspricht, ist unstreitig diese: „Gleichwie der Menschensohn nicht gekommen ist, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für Viele" (*καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*) (Matth. 20, 28.). Hier drückt das *λύτρον* sowohl, als das *ἀντί* ohne Widerrede ein wirkliches Eintreten an die Stelle Anderer, hier Vieler, aus, und von jeher haben daher die Freunde der alt-orthodoxen Ansicht sich auf diese Stelle gestützt, um ihr Dogma von der Genugthuung zu beweisen. Allein so gewiſs das Erstere richtig ist, so wenig folgt das Letztere; denn auch hier wird das Bild, das der Herr gebraucht, nur halb gefaſst oder gar nicht beachtet. Das Wort *λύτρον*, Lösegeld, ist offenbar ein metaphorischer Ausdruck, dem die Präposition *ἀντί* entspricht. Das Lösegeld aber tritt an die Stelle dessen, den man damit loskauft, daher hier *ἀντί*. Das Lösegeld selbst aber ist die *ψυχή*, d. i. das Leben des Erlösers; es wird hingegeben, um damit *πολλούς* loszukaufen. Es tritt somit das Leben des Erlösers an die Stelle der *πολλῶν*. Es ist zwar nicht gesagt *ἀντὶ ψυχῶν πολλῶν*, anstatt des Lebens Vieler; allein dem Sinne nach ist es dasselbe. Von wem, das ist nun die wichtige Frage, kauft der Erlöser mit seiner *ψυχή* die Vielen los? Wäre die Genugthuungslehre richtig, so müſste die Antwort nothwendig lauten: von Gott, dem mit der *ψυχή* Christi das Lösegeld gezahlt wäre, und der dafür die *πολλούς* freilieſse. Allein das ist geradezu gegen die Lehre Christi, der wohl von der *ἀπώλεια* die Menschen erlöst oder loskauft (Joh. 3, 16 ff. Luc. 19, 10. u. s. w.), aber nicht von dem eine Genugthuung fordernden, persönlichen Gott. Das Bild ist und bleibt daher vollständig dieses: Christus kauft mit seinem Leben Viele aus der *ἀπώλεια* los, indem er an ihrer Statt sein Leben hingiebt. Sie alle wären und blieben in der Gewalt der *ἀπώλεια*, wenn Christus nicht sein Leben hingegeben hätte, um ihr Leben aus der *ἀπώλεια* zu lösen oder zu retten. Diese letztere also, nicht Gott selbst, ist die personificirt gedachte böse Macht, der das *λύτρον* gezahlt wird. Der Sinn des Bildes also ist: Christus opfert sein irdisches

Leben, anstatt dafs Viele dem ewigen Verderben verfallen, in dessen Gewalt sie bereits sind. Sein Leben gilt aber nur für die als λύτρον, die an ihn glauben; daher steht nicht ἀντὶ πάντων, sondern ἀντὶ πολλῶν, womit nur alle Gläubige gemeint sind; denn obwohl Christus für Alle gestorben, so ist sein Tod doch nur für diejenigen ein wirkliches λύτρον, die sich die Kraft seines Todes durch den Glauben aneignen; daher steht hier sowohl, als Matth. 26, 28. Marc. 14, 24. nur πολλῶν, nicht mit dem Artikel: τῶν πολλῶν; denn erst diefs letztere hätte, wie Röm. 5, 15. οἱ πολλοί zeigt, die Vielheit, d. i. Alle, bezeichnet. Auf die Gläubigen aber hat der Tod Christi, wie schon oben erwähnt, wirklich diese rettende, Leben gebende Kraft; denn er erinnert auf der einen Seite an die ἀπώλεια, in der wir rettungslos geblieben wären, wenn sich nicht Christus in den Tod dahingegeben und durch diefs Opfer seiner Liebe unsere Herzen erweicht und zu einem neuen Leben in seiner Liebe geweckt und gestärkt hätte; auf der andern Seite aber steht er als ewiges Zeugnifs der unendlichen Liebe und Barmherzigkeit Gottes da, der seinen eigenen Sohn für uns dahingegeben in den Tod, um durch diese Thatsache dem gläubigen Gemüth die sicherste Bürgschaft zu geben, dafs er alle Sünden uns vergeben, alle Strafe uns erlassen und uns wahrhaftig wieder zu seinen Kindern annehmen will. Was daher der Herr in dem Gleichnifs vom verlorenen Sohne von des Vaters Liebe lehrt, dafs er den reuig und gläubig zu ihm zurückkommenden Sohn nicht zurückstöfst, nicht straft, ihm auch seine Vergebung nicht erst auf spätere Zeit, etwa nach geschehener Besserung, verheifst, sondern ihn gleich und völlig als seinen Sohn wieder an sein Herz nimmt, das erhält durch den Tod Christi am Kreuze für das zagende Herz erst die volle, ewige Kraft der Wahrheit, indem Gott hier, wie nirgends, sein ganzes Herz uns aufschliefst, so dafs auch nicht der leiseste Zweifel bleibt, dafs, wer solche Liebe zu den Sündern hat, ihnen auch alle Schuld erlassen und sie zu sich in sein seliges Reich aufnehmen werde. Es bleibt mithin der Tod Christi der Angelpunkt alles christlichen Glaubens und Hoffens, und wer

nicht an ihn glaubt, ist der Vergebung seiner Sünden nicht gewifs, ja hat sie gar nicht; denn es fehlt ihm mit der πίστις die ganze Verfassung der Seele, welche mit der Sündenvergebung nothwendig verbunden, ja ohne welche gar keine Sündenvergebung zu denken ist.

Blicken wir nun zurück auf diese dreifache Bedeutung, welche Christus seinem Tode beilegt, so erhellt auch daraus, dafs kein Mensch seinem Tode eine solche Kraft und Wirkung beimessen kann. Denn die Verherrlichung Gottes und seiner selbst in dem von Christus angegebenen Sinne, die Sendung des heiligen Geistes auf seine Jünger und das Opfer oder λύτρον, das die ἄφεσις ἁμαρτιῶν zur Folge hat, sind drei Punkte, welche den Tod Christi so hoch über den jedes Menschen erheben, dafs auch in ihm und seiner Kraft ein laut sprechendes Zeugnifs der höheren Natur und Persönlichkeit Christi vor Augen liegt.

Dasselbe gilt endlich auch von der πίστις, die er für sich von allen Menschen fordert, und wir haben darauf noch besonders unser Augenmerk zu richten.

§. 21.

III. Christi Forderung des Glaubens, an alle Menschen gerichtet.

Wohl ist im Laufe unserer Untersuchung schon öfter der Glaube berührt worden, den Christus für sich und sein Werk in Anspruch nimmt, und der als das Organ erscheint, durch welches den Seelen der Menschen das in Christo erschienene Heil zu Theil wird; allein eben darum, weil dieser Glaube als die eigentliche Seele des Christenthums zu betrachten ist, und darüber so weit auseinander gehende Ansichten herrschen, ist hier näher darauf einzugehen, um zu erkennen, was Christus selbst darunter versteht und damit von seinen Bekennern fordert.

1) Vor Allem leuchtet aus den vielfachen Äufserungen Christi über den Glauben jedem Unbefangenen die Thatsache ein, dafs Christus nicht einen Glauben an seine Lehre, d. i. an die Wahrheit und Zweckmäfsigkeit derselben, ganz abgesehen von dem, der sie verkündigte, sondern einen

Glauben an seine Person verlangt, und dafs er von diesem Glauben erst die beseligenden Wirkungen abhängig macht, die er von ihm überhaupt verheifst. Sowie den körperlich Leidenden seine Person selbst als die helfende und rettende erschien, so auch den geistig Leidenden, d. i. den geistig Armen und Hülfsbedürftigen, die ihre Sünden erkannten und nach Trost und Rettung sich sehnten. Für sie bezeichnet er sich selbst, nicht seine Lehre, als den Arzt, der für sie gekommen (Matth. 9, 12. Marc. 2, 17. Luc. 5, 31.); und wie für jene der Glaube an seine persönliche Hoheit und Macht die Bedingung der Hülfe war, so auch für diese. Was wäre auch denen, die den Schmerz der Reue fühlten, damit für Trost und Hülfe geworden, wenn Christus ihnen in seiner Lehre blofs ihre Pflichten vorgehalten? Die kannten sie längst, und eben darum fühlten sie ja gerade den Schmerz der Reue, dafs sie dieselben nicht erfüllt hatten. In der Person Christi sollten sie den rechten Helfer finden, der ihrem Mangel abhelfen, ihnen die Gewifsheit der göttlichen Gnade geben und somit neue Kraft zur Tugend einflöfsen konnte. Durch blofses Vorhalten dessen, was sie thun sollten, geschah das aber nicht, auch nicht durch das blofse Beispiel, das sie in Christo sahen. Denn wie wenig wirken Lehre und Beispiel! Sie mufsten in der Person Christi selbst die Bürgschaft finden, dafs sie von Gott empfingen, was sie bedurften, und dafs ihnen in Christo der wahrhaftige Retter ihrer Seelen erschienen sei. Darum bezeichnet sich Christus in so zahlreichen Aussprüchen als den persönlichen Retter und fordert für sich, d. i. seine eigene Person, den Glauben. Denn er spricht: „**Ich** bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; Niemand kommt zum Vater, denn durch **mich**" (Joh. 14, 6.). Hier blofs an seine Lehre und sein Beispiel zu denken und zu meinen, Christus habe metonymisch dafür seine Person gesetzt, geht aus dem einfachen Grunde nicht, dafs die Wahrheiten seiner Lehre auch schon im A. T. enthalten sind, und ein Tugendideal sich auch sonst zusammensetzen liefse, Christus also nimmermehr so apodiktisch hätte sagen können: **Niemand**, denn durch **mich.** Damit ist in Verbindung zuse-

tzen sein Wort: „Niemand kennt den Vater, denn **der Sohn**, und wem irgend **der Sohn** es offenbaren will" (Matth. 11, 27.). Hier metonymisch für Sohn Lehre zu setzen, wäre völlig widersinnig; denn die hat nicht zu wählen, wem sie etwas offenbaren will; nur wer den Sohn selbst aufnahm, d. i. an ihn glaubte, dem offenbarte er den unsichtbaren Vater. Andere Stellen der Art sind: „**Ich** werde alle zu mir ziehen" (Joh. 12, 32.). „Bleibt in **mir**, und **ich** in euch! **Ich** bin der Weinstock. Ohne **mich** könnet ihr nichts thun. Wer nicht in **mir** bleibt, der ist weggeworfen, wie eine Rebe, und verdorret" (Joh. 15, 4—6.). „**Ich** bin das Licht der Welt" (Joh. 12, 46.). „**Ich bin** das Brot des Lebens" (Joh. 6, 35.). „Ihr werdet **mich** suchen und in euren Sünden sterben" (Joh. 8, 21.). „Wer **mich** isset, wird durch **mich** leben" (Joh. 6, 57.). „Seid getrost, **ich** habe die Welt überwunden" (Joh. 16, 33.). „Selig ist, wer nicht an **mir** irre wird" (Matth. 11, 6.). „Wer sein Leben verliert um **meinetwillen**, der wird es erlangen" (Matth. 10, 39.). „Wenn euch nun **der Sohn** frei gemacht hat, so werdet ihr wahrhaft frei sein" (Joh. 8, 36.). „Wer **den Sohn** nicht ehret, ehret auch den Vater nicht, der ihn gesandt hat" (Joh. 5, 23.). Dafs daher auch der Glaube, den er forderte, ein Glaube an seine Person war, geht unzweifelhaft aus folgenden Stellen hervor: „Das ist das Werk Gottes, dafs ihr **an den glaubt**, den er gesandt hat" (Joh. 6, 29.). „Wer **den Sohn siehet und an ihn glaubt**" (Joh. 6, 40.). „Wer **an mich glaubt**" (Joh. 7, 38. 11, 25. 26. 12, 46.). „Jeder, der **an ihn glaubt**" (Joh. 3, 15. 16. 18.). „Wenn ihr nicht **glaubt, dafs ich es bin**" (Joh. 8, 24.). „Sie haben wahrhaftig erkannt, dafs ich von dir ausgegangen bin, und **geglaubt**, **dafs du mich gesandt hast**" (Joh. 17, 7—8.). „Das ist das ewige Leben, dafs sie dich, den allein wahren Gott, und, **den du gesandt hast**, **Jesum Christum**, **erkennen**" (Joh. 17, 3.). Wenn nun aber Christus von dieser Erkennt-

nifs seiner Person und diesem Glauben an ihn die Rettung der Seelen und das ewige Leben abhängig macht (vgl. Joh. 3, 16. 11, 25—26. 6, 40. u. s. w.), so widerspricht dem keineswegs, dafs er nach Marc. 1, 15. aufser der Bufse nur Glauben an das Evangelium verlangt. Denn das Evangelium ist nicht, wie man oft behauptet, der Inbegriff der Lehren Christi, sondern, wie wir oben nachgewiesen haben, die Verkündigung oder frohe Botschaft von der βασιλεία τοῦ ϑεοῦ; an das Dasein dieser aber konnte unter den Juden selbst Niemand glauben, der nicht an die wirkliche Erscheinung und das Dasein des Messias, durch den die βασιλεία τοῦ ϑεοῦ erst gegründet werden sollte, glaubte. Es steht mithin die Forderung Christi, an das Evangelium zu glauben, der Forderung, an ihn zu glauben, nicht nur nicht entgegen, sondern sie ist im Grunde dieselbe. Wer in ihm den Messias sah, der glaubte an das Evangelium, und wer an das Evangelium glaubte, der sah in ihm den Messias. Ja, es ist, wie wir oben gezeigt haben, auch für uns rein unmöglich, an die wirkliche βασιλεία τοῦ ϑεοῦ zu glauben, ohne in Christo den wirklichen Sohn Gottes anzuerkennen. Noch weniger aber widerspricht der obigen Forderung Christi die allbekannte und von den Rationalisten viel citirte Stelle: „Nicht Jeder, der zu mir saget: Herr, Herr! wird in das Himmelreich kommen, sondern wer den Willen thut meines Vaters im Himmel" (Matth. 7, 21.). Denn hier ist offenbar nicht der Glaube an Christi Person, sondern das Sagen davon dem Thun des göttlichen Willens entgegengesetzt. Wer nur Herr, Herr! sagt, d. i. mit dem Munde bekennt, dafs Christus der Herr sei, steht dem entgegen, der den Willen Gottes wirklich thut. Zu dem Willen Gottes aber gehört nach Christi ausdrücklicher Erklärung vor Allem, dafs man an ihn glaube (Joh. 6, 29. 40.). Mit diesem Glauben wird es auch erst möglich, den Willen Gottes überhaupt zu thun; denn „ohne mich," spricht Christus, „könnet ihr nichts thun" (Joh. 15, 5.). Einen anderen Beweis dafür, dafs Christus nicht auf den Glauben an seine Person den Hauptwerth lege, will man hernehmen aus der Geschichte des Zachäus,

wo Christus auf die Erklärung des Letztern, dafs er die Hälfte seiner Habe den Armen gebe und vierfältig wiedererstatte, was er durch Übervortheilung Jemandem abgenommen, erkläre: „Heute ist diesem Hause Heil widerfahren!" (Luc. 19, 8–9.) Hier, meint man, mache doch Christus selbst von der Handlungsweise des Zachäus das Heil abhängig. Allein man übersieht den Zusammenhang der ganzen Geschichte. Der Entschlufs des Zachäus ist Folge seines Glaubens an Christus. Er empfing ihn, heifst es schon vorher, mit Freuden (v. 6.); die Freude aber konnte nur aus der Anerkennung der Hoheit Christi entspringen, der ihn, den Sünder, der Einkehr bei ihm würdigte. Die empfangene Gnade aber wirkte in seinem Herzen den entscheidenden Entschlufs, aus dem Christus, als dem sichern Zeugnifs der durch den Glauben an ihn bewirkten Umwandlung seines ganzen Innern, das Heil erkennt und ausspricht, das ihm und seinem Hause widerfahren sei. Auch die Geschichte von der Sünderin, die Jesu Füfse salbt, und von der er erklärt: „Ihre vielen Sünden sind vergeben, weil sie viel geliebt hat" (Luc. 7, 47.), führt man zum Beweise an, dafs die Liebe und die Liebesthat, nicht der Glaube, als Grund der Sündenvergebung bezeichnet werde. Allein auch hier achtet man nicht auf den Zusammenhang. Als jenes Weib von dem Aufenthalte Jesu in dem Hause des Pharisäers Simon gehört hat, kommt sie und erweist ihm jene Liebe. Der Pharisäer ist darüber verwundert, dafs Christus das einer Sünderin gestatte, und zweifelt defshalb an seiner Prophetenwürde, die nach seiner Meinung so etwas nicht erlauben dürfe. Da erzählt ihm der Herr das Gleichnifs von den zwei Schuldnern, die ihre Schuld nicht bezahlen konnten, und denen sie von dem Gläubiger erlassen wurde. Auf die Frage des Erlösers nun, wer von den beiden Schuldnern den Gläubiger am meisten lieben werde, antwortet Simon richtig: „Der, dem er das Meiste geschenkt." Die Absicht des Erlösers ist also unverkennbar die, den Simon darauf hinzuführen, warum das Weib so grofse Liebe gegen ihn zeige, während er selbst so wenig an den Tag gelegt. Wie aber bei jenen Schuldnern

das Erlassen der Schuld voraufgegangen, und dadurch erst die dankbare Liebe hervorgerufen war, so, will Christus ihm sagen, ist es auch mit diesem Weibe. Die Erlassung grofser Schuld ruft bei ihr die grofse Liebe hervor. Gerade sie giebt Zeugnifs, dafs ihr viele Sünden vergeben sind. Das ὅτι ἠγάπησε πολύ ist also nicht Grund der Vergebung selbst, sondern Erkenntnifsgrund dafür, dafs ihr viele Sünden erlassen sind. Und diese Vergebung bekräftigt ihr der Herr nun auch ausdrücklich (v. 48.). Es geht also gerade aus dieser Erzählung recht klar das Gegentheil hervor. Der Sündenvergebung geht die Liebe nicht voran, sondern sie folgt ihr, und die Sündenvergebung hat zur Quelle den Glauben an den Erlöser; denn gerade dieser führte jene Sünderin zu seinen Füfsen.

2) Um nun aber zu erkennen, was Christus mit jenem Glauben an ihn, d. i. an seine Person, bezeichne, haben wir die Bedeutung von πίστις und πιστεύω in dem Munde Jesu selbst genauer zu erforschen. Eine sonderbare Ableitung des Wortes πίστις findet sich bei Clemens Alex., der in seinen Strom. IV. p. 531. angiebt, die πίστις sei ἡ περὶ τὸ ὂν στάσις τῆς ψυχῆς ἡμῶν. Obwohl nämlich die Sache selbst damit richtig bezeichnet wird, so wird doch Niemand diese Etymologie billigen. Dr. Schulz in seiner Lehre vom Glauben (Leipzig, 1834. S. 61.) giebt daher richtig an, dafs beide oben genannte Wörter von πείθεσθαι ausgeflossen sind, und πιστός das vermittelnde Übergangswort bilde. Dieses πιστός bezeichnet daher den, der sich überzeugen läfst, der Vertrauen hat, dann den, der des Vertrauens werth, der treu und zuverlässig ist. So gebraucht Christus das Wort ein Mal in der ersteren Bedeutung, indem er dem Thomas sagt: *Καὶ μὴ γίνου ἄπιστος, ἀλλὰ πιστός* (Joh. 20, 27.); sodann aber noch häufiger in der zweiten Bedeutung; denn er bezeichnet z. B. einen δοῦλος als πιστὸς καὶ φρόνιμος (Matth. 24, 45.) und redet den Knecht im Gleichnifs also an: *Εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ*, und sagt ihm: *Ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός* (Matth. 25, 21. 23.). Beim Lucas aber nennt er den οἰκονόμος so (Luc. 12, 42.) und spricht im Gleichnifs vom ungerechten Haushalter: *Ὁ*

πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστι, wo er als Gegensatz das Wort *ἄδικος* gebraucht (Luc. 16, 10.), dessen Bedeutung aus der Handlungsweise des Haushalters selbst hinreichend klar ist. Dieselbe Bedeutung von *πιστός* findet sich auch v. 11. u. 12. Das Gegentheil, *ἄπιστος*, bedeutet daher zunächst, wie wir oben beim Thomas gesehen, den, der sich nicht überzeugen läſst, sodann auch den, der kein Vertrauen, und zwar zu Gottes Hülfe, hat; denn der Erlöser nennt seine Jünger, als sie den Kranken nicht zu heilen vermochten: *Ὦ γενεὰ ἄπιστος* (Matth. 17, 17. Marc. 9, 19. Luc. 9, 41.); endlich aber bedeutet es geradezu treulos; denn der Herr sagt von dem sorglosen, ungerechten Knechte: *Καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων θήσει*, wo das Wort *ἀπίστων* dem vorher gebrauchten *πιστός* entgegengesetzt ist (Luc. 12, 46.). Ähnlich nun ist die Bedeutung des *ὀλιγόπιστος*, das der Herr von denen sagt, die Mangel an Vertrauen zu Gott und zu ihm haben. So weist er in der Bergpredigt hin auf die Lilien, die Gott also kleide, und sagt: *Οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι;* (Matth. 6, 30.), und spricht zu seinen Jüngern, als sie sich bei dem Sturme auf dem See fürchten: *Τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι;* (Matth. 8, 26.); zum Petrus aber, der auf dem Wasser zu ihm kommt und zu sinken anfängt, sagt er: *Ὀλιγόπιστε, εἰς τί ἐδίστασας;* (Matth. 14, 31.); und endlich, als seine Jünger besorgt sind, weil sie nicht Brot mit sich genommen, erinnert er sie an die Speisung der fünftausend und viertausend Mann mit den wenigen Broten und sagt: *Τί διαλογίζεσθε ἐν ἑαυτοῖς, ὀλιγόπιστοι, ὅτι ἄρτους οὐκ ἐλάβετε;* (Matth. 16, 8.). Aus dem Allem geht hervor, daſs die sittliche Bedeutung von Vertrauen, Zuversicht in dem Worte *πιστός* und seinen Zusammensetzungen vorwaltet, was für den Gebrauch des Substantivs *πίστις* selbst von Bedeutung ist; denn wenn der Herr damit auch ein Mal die Treue im Worthalten bezeichnet (Matth. 23, 23.), so ist doch der Begriff des Vertrauens, der guten Zuversicht der Hauptbegriff, den er damit verbindet. Das sieht man zunächst bei den Kranken, die mit diesem Vertrauen auf die Macht Christi und seinen guten Willen, ihnen zu helfen, sich ihm nahen. Sehr häufig

sagt ihnen daher Christus, indem er ihnen wirklich hilft: *Ἡ πίστις σου σέσωκέ σε* (Matth. 9, 22. Marc. 5, 34. 10, 52. Luc. 7, 50. 8, 48. 17, 19. 18, 42.), oder: *Κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν* (Matth. 9, 29.), *μεγάλη σου ἡ πίστις, γενηθήτω σοι, ὡς θέλεις* (Matth. 15, 28.), *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον* (Matth. 8, 10. Luc. 7, 9.). Dieselbe Bedeutung des Vertrauens auf seine Macht liegt unstreitig in dem Worte, als er seinen Jüngern bei ihrer Furcht auf dem Meere zuruft: *Ποῦ ἐστιν ἡ πίστις ὑμῶν;* (Luc. 8, 25.), oder wie Marcus sagt: *Πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν;* (Marc. 4, 40.). Daher gebraucht Christus das Wort auch da, wo er Vertrauen auf Gott und Gottes Macht damit ausdrücken will; denn er sagt da, wo er von dem Bergeversetzen spricht: *Ἔχετε πίστιν θεοῦ* (Marc. 11, 22.), *εἰ ἔχετε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως* (Matth. 17, 20. Luc. 17, 6.). Er setzt hier dem *ἔχειν πίστιν* das *διακρίνεσθαι*, zweifeln, entgegen, woraus folgt, dafs er mit *πίστις* die feste, zweifellose Zuversicht auf Gottes Macht und Hülfe ausdrücken will; denn er sagt: *Ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε, οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε* u. s. w. (Matth. 21, 21.). Noch schärfer aber drückt er den Gegensatz durch das Wort *ἀπιστία* aus, wodurch er völligen Mangel, Abwesenheit des Vertrauens bezeichnet; denn er antwortet seinen Jüngern auf die Frage, warum sie einen Kranken nicht hätten heilen können: *Διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν* (Matth. 17, 20., vgl. Marc. 9, 23. 16, 14.). Gebraucht er daher das Wort *πίστις* in allgemeiner Beziehung auf sich, d. i. auf seine Person, so liegt darin vor Allem die feste, zweifellose Zuversicht, dafs er der sei, für den er sich giebt, und zugleich das sichere Vertrauen zu ihm, das daraus folgt. So sagt er: *Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἄρα εὑρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς;* (Luc. 18, 8.), und zu Petrus, dem er seine Verläugnung vorhersagt, spricht er: *Ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ, ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις σου* (Luc. 22, 32.). Der Zusatz aber: *Καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου*, drückt offenbar die Rückkehr jenes Glaubens und Vertrauens zu der Hoheit, Macht und Würde des Erlösers aus.

Merkwürdig ist nun, daſs im Evangelium Johannis sich das Wort *πίστις* gar nicht findet; auch in seinen Briefen kommt es nur ein Mal vor (1 Joh. 5, 4.); dagegen kommt in den Worten Christi beim Johannes das Wort *πιστεύω* viel häufiger vor, als bei den übrigen Evangelisten, und es frägt sich: Welchen Sinn verbindet Christus damit? Da *πιστεύειν* dasselbe ist mit *πίστιν ἔχειν*, so ist die Bedeutung des Wortes nach dem Obigen eigentlich schon entschieden. Vertrauen haben, und zwar festes, zweifelloses, ist danach die Grundbedeutung, die sich überall nachweisen läſst. Nun aber drücken die Verba auf *εύειν* immer auch das Beständige, Berufsmäſsige, die bleibende Beschäftigung mit einer Sache aus, z. B. *βασιλεύειν*, *κυριεύειν*, *δουλεύειν*, *προφητεύειν*, *ἀληθεύειν* u. s. w. (s. Schulz: Lehre vom Glauben, S. 63. Anmerkung), so daſs danach *πιστεύειν* einen bleibenden, dauernden Gemüthszustand des festen, sichern Vertrauens bezeichnet. Vertrauen aber kann man zunächst zu der Wahrheit einer Sache, zu den Worten Jemandes haben, so daſs damit erstlich unser glauben im gewöhnlichen Sinne ausgedrückt ist. So gebraucht es Christus, als er seinen Jüngern vorhersagt, daſs es einst heiſsen würde, hier oder da sei Christus, und hinzufügt: *Μὴ πιστεύσητε* (Matth. 24, 23. 36. Marc. 13, 21.). Er spricht ferner zum Nicodemus: *Εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν, καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς, ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια, πιστεύσετε;* (Joh. 3, 12.). Er sagt dem Thomas, als er ihn von seiner Auferstehung überzeugt: *Ὅτι ἑώρακάς με, Θωμᾶ, πεπίστευκας*, sc. daſs ich auferstanden bin (Joh. 20, 29., vgl. v. 25.). Er spricht von einem *οὐ πιστεύειν Μωσῇ καὶ τοῖς ἐκείνου γράμμασιν* (Joh. 5, 46. 47.), von einem *πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται* (Luc. 24, 25.), von einem *πιστεύειν τῷ Ἰωάννῃ* (Matth. 21, 32., vgl. Marc. 11, 31.) und endlich von einem *πιστεύειν τοῖς ἑαυτοῦ ῥήμασι* (Joh. 5, 47. 4, 21. 8, 45. 46. 11, 25. 12, 47.). Der Übergang aber von dieser Bedeutung zu derjenigen, in welcher Christus das Wort *πιστεύειν* am häufigsten gebraucht, zeigt sich deutlich in Stellen, wie folgenden: „Wenn ich nicht die Werke meines Vaters thue, so

glaubet mir nicht" (μὴ πιστεύετέ μοι) (Joh. 10, 37.). Nach v. 36. ist nämlich hier hinzuzudenken: dafs mich der Vater geheiligt und in die Welt gesandt, dafs ich der Sohn Gottes bin. Ebenso: „Wenn ich es euch sage, so glaubet ihr nicht" (οὐ μὴ πιστεύσητε) (Luc. 22, 67.). Auch hier ist aus dem Vorigen zu suppliren: dafs ich der Christus bin (v. 67.). Hier sieht man nämlich, wie das πιστεύειν noch den Sinn von glauben an die Worte Jemandes bezeichnet, zugleich aber auf den Inhalt dieser Worte, das ist hier auf Christi Person und ihre Hoheit, sich bezieht. Es tritt nämlich der Grundbegriff des Wortes, der des festen Vertrauens, der guten Zuversicht, zunächst in Beziehung auf Gott recht stark hervor; denn Christus sagt: „Alles, was ihr irgend erbitten möget im Gebete, **glaubend** (πιστεύοντες, d. i. fest vertrauend) werdet ihr's empfangen" (Matth. 21, 22.). Ferner: „Wer zu diesem Berge spricht: Hebe dich und wirf dich in's Meer, und **nicht zweifelt in seinem Herzen,** sondern **glaubt** (ἀλλὰ πιστεύσῃ, d. i. fest vertrauet), dafs das, was er sagt, geschiehet: so wird ihm werden, was er irgend spricht" (Marc. 11, 23.). Ebenso: „Wer mein Wort höret und **glaubet** dem, der mich gesandt hat (καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με, d. i. fest vertrauet), der hat das ewige Leben" (Joh. 5, 24.). Ferner: „**Vertrauet** auf Gott und auf mich **vertrauet**!" (πιστεύετε εἰς τὸν θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε) (Joh. 14, 1.). Und abermals: „Wer an mich **glaubt** (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ), der glaubet nicht an **mich**, sondern an den, der mich gesandt hat" (Joh. 12, 44.). Auch hier ist in dem πιστεύειν offenbar der Begriff des festen Sichverlassens und Vertrauens ausgedrückt, und man sieht zugleich, wie die Präposition εἰς bestimmt die Richtung ausdrückt, die diefs Vertrauen nimmt. Ebenso ist aus den beiden zuletzt angeführten Stellen klar, dafs Christus für sich ganz dieselbe Gemüthsrichtung in Anspruch nimmt, wie für Gott. Dafs diese aber vorzugsweise ein festes Vertrauen zu seiner Macht war, zeigt sich besonders in dem Gebrauch des Wortes bei Krankenheilungen. Wie

πίστις, so kommt hier auch πιστεύω vor. So frägt er zwei Blinde, die ihn um Heilung anflehen: Πιστεύετε, ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι; (Matth. 9, 28.). Hier weist das δύναμαι offenbar auf die δύναμις des Erlösers hin, auf welche Kranke und Leidende fest vertrauen sollten. Zum Jairus spricht er: Μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε (Marc. 5, 36., vgl. Luc. 8, 50.). Hier wird aus dem Gegensatz mit φοβεῖσθαι klar, wie er mit dem πιστεύειν ein von aller Furcht freies, zuversichtliches Vertrauen zu seiner Macht fordert. Dieselbe Bedeutung des Wortes zeigt sich, indem er zur Martha spricht: Οὐκ εἶπόν σοι, ὅτι, ἐὰν πιστεύσῃς, ὄψει τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ; (Joh. 11, 40.). Wenn sie fest auf ihn und seine Macht baue, meint er, werde sie trotz dem, daſs ihr Bruder schon vier Tage im Grabe liege, seine Auferweckung sehen. Dem Vater eines kranken Sohnes, der zu ihm gesagt: „Wenn du etwas vermagst (εἴ τι δύνασαι), so hilf uns," antwortet er: Εἰ δύνασαι πιστεῦσαι, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι (Marc. 9, 23.). Hier gebraucht der Herr absichtlich das von dem Bittenden gebrauchte Wort δύνασαι, um ihn auf das hinzuweisen, was in seiner, des Bittenden, Macht liege, während dann das Helfen in seiner, des Erlösers, Macht stehe. Die Worte an den Hauptmann zu Capernaum aber: Ὕπαγε, καὶ ὡς ἐπίστευσας, γενηθήτω σοι (Matth. 8, 13.), zeigen ganz besonders diese Bedeutung des πιστεύειν; denn jener Hauptmann hatte zuvor gerade sein Vertrauen zu der Macht Christi so unzweifelhaft und zuversichtlich ausgesprochen (v. 8—9.), daſs Christus selbst sich darüber wunderte (v. 10.). Aber nicht allein ein Vertrauen zu seiner Macht, sondern auch zu seiner Hoheit überhaupt drückt Christus mit dem Worte aus; denn er setzt es oft mit Worten in Verbindung, die als Object des πιστεύειν gerade seine innige Verbindung mit dem Vater, sein Ausgehen von ihm, seine göttliche Sendung, kurz seine Hoheit als Sohn Gottes enthalten. Es ist dieſs gerade ein Punkt, auf den besonders zu achten ist, da sich hieraus die Bedeutung entwickelt, die das Wort in Christi Munde am häufigsten und besonders auch da hat, wo es ohne allen Zusatz von ihm gebraucht wird. So spricht er in Be-

ziehung auf das Volk: Ἵνα πιστεύσωσιν, ὅτι σύ με ἀπέστειλας (Joh. 11, 42.). Zu seinen Jüngern aber sagt er: Ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε, ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον (Joh. 16, 27., vgl. v. 30. u. 31.). Im Gebete aber spricht er von ihnen: Καὶ ἔγνωσαν ἀληθῶς, ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον, καὶ ἐπίστευσαν, ὅτι σύ με ἀπέστειλας (Joh. 17, 8.). Den Thomas frägt er: Οὐ πιστεύεις, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστι; (Joh. 14, 10., vgl. v. 11. c. 10, 38.). Den Verrath des Judas deutet er seinen Jüngern mit den Worten an: Ἵνα, ὅταν γένηται, πιστεύσητε, ὅτι ἐγώ εἰμι (Joh. 13, 19.). Hier liegt in dem ἐγώ εἰμι offenbar die Bezeichnung seiner Messiaswürde. Diese, als Object des πιστεύειν, ist auch sehr häufig aus dem Vorhergehenden zu ergänzen. So bei den Worten, die er dem Nathanael sagt: Ὅτι εἶπόν σοι· εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς, πιστεύεις (Joh. 1, 51.). Hier ist aus v. 50. offenbar zu ergänzen: ὅτι εἰμὶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Ebenso bei den Worten an die Juden: Εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε (Joh. 10, 25.), wo aus v. 24. zu ergänzen: ὅτι εἰμὶ ὁ Χριστός (vgl. v. 26.). Mithin bezeichnet hier πιστεύειν überall: 1) die feste, zweifellose Gewifsheit von Christi höherer Würde und Natur und 2) ein festes Bauen und Vertrauen auf diese seine Hoheit. Daher der häufige Gebrauch des die Richtung dieses Vertrauens ausdrückenden εἰς, wie ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, εἰς τὸ φῶς τοῦ κόσμου, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ, εἰς ὃν ὁ πατὴρ ἀπέστειλεν (Matth. 18, 6. Marc. 9, 42. Joh. 11, 25. 26. 3, 15. 16. 18. 6, 29. 35. 40. 47. 7, 38. 9, 35. 12, 36. 46. 14, 12. 16, 7. 17, 20.). Auch aus diesen, das Ziel des festen Vertrauens ausdrückenden, Zusätzen ersieht man, wie die höhere Würde und Natur Christi gerade das Wesentliche ist, auf welches sich das πιστεύειν im Sinne Christi selbst beziehen soll. Im Herzen aber, in der καρδία (Marc. 11, 23.), ist nach seiner eigenen Erklärung der Sitz dieses zuversichtlichen Vertrauens; darauf weisen auch die Gegensätze: φοβεῖσθαι, διστάζειν, διακρίνεσθαι, ἀπιστεῖν, ἀπειθεῖν, wie sie Christus selbst gebraucht,

hin (Marc. 5, 36. 14, 31., vgl. Matth. 28, 17. — Matth. 21, 21. Marc. 11, 23. 16, 16. Joh. 3, 36., vgl. Act. 14, 2. 19, 9. 1 Petr. 2, 7. 8. 3, 1.). Daher ist, auch wo kein weiterer Zusatz zu dem *πιστεύειν* sich findet, meist immer aus dem Contexte klar, dafs Christus damit jenes feste Vertrauen des Herzens zu seiner höheren Natur und Macht bezeichnet. So sagt er z. B.: *Ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος (ὁ πατὴρ), τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε* (Joh. 5, 38.). Hier geht aus dem dicht Vorangehenden: *ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος*, klar hervor, wie das feste Vertrauen zu Christo gerade auf seiner göttlichen Sendung beruhen soll. Zu den Juden spricht er: *Πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι;* (Joh. 5, 44.), nachdem er eben (v. 43.) gesagt: *Ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου*, wo also als Object des *πιστεῦσαι* ebenfalls seine göttliche Sendung klar ist. Ferner sagt er den Juden: *Ἀλλ' εἶπον ὑμῖν, ὅτι καὶ ἑωράκατέ με, καὶ οὐ πιστεύετε* (Joh. 6, 36.). Auch hier weist das *ἑωράκατέ με* hinreichend auf das ganze Wesen, die in die Augen fallende Hoheit Christi hin, der sie dessen ungeachtet kein Vertrauen schenkten. Zu seinen Jüngern spricht er: *Ἀλλ' εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινες, οἳ οὐ πιστεύουσιν* (Joh. 6, 64.), nachdem er kurz zuvor (v. 62. u. 63.) sich als den *υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα, ὅπου ἦν τὸ πρότερον*, und die Worte, die er zu ihnen rede, als *πνεῦμα καὶ ζωή* bezeichnet und damit ganz bestimmt auf seine höhere Abkunft und sein göttliches Wesen hingewiesen hatte. Auch sein tadelnder Vorwurf: *Ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε* (Joh. 4, 48.), beweist, dafs das *πιστεύειν* ohne Zusatz auf seine göttliche Macht und Natur geht, deren Anerkennung man aber, was Christus hier gerade tadelt, immer nur vom Sehen der Zeichen und Wunder abhängig machte. Seinen Jüngern erklärt er, Lazarus sei wirklich gestorben, und fügt hinzu: *Καὶ χαίρω δι' ὑμᾶς, ἵνα πιστεύσητε* (Joh. 11, 15.). Die Auferweckung des Lazarus nämlich, welche nun erfolgen sollte, diente augenscheinlich zur Stärkung des Vertrauens seiner Jünger auf seine göttliche Macht und Hoheit, so dafs auch hier bei dem *πιστεύειν* gerade diese Richtung des Vertrauens klar ist. Ähnliche Stellen, wo Christus zu dem

πιστεύειν nichts hinzusetzt und doch aus dem Zusammenhange sich ergiebt, dafs er damit ein festes Vertrauen zu seiner göttlichen Natur und Würde bezeichnet, sind: Joh. 14, 29. 3, 18. Marc. 16, 16. 17. Luc. 8, 12. 13. Dieser Sinn des Wortes war daher den Jüngern so tief eingeprägt, dafs sie in ihren Erzählungen von Christo das *πιστεύειν* fast immer in diesem Sinne gebrauchen (vgl. Joh. 4, 41. 42. 53. 9, 38. Marc. 8, 24. Joh. 1, 12. 2, 11. 23. 4, 39. 6, 30. 7, 5. 31. 39. 48. 8, 30. 31. 9, 36. 10, 42. 11, 45. 48. 12, 11. 37. u. s. w.). Nur ein Mal nimmt Christus selbst das Wort in dem Sinne von anvertrauen; denn er spricht: *Τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει*; (Luc. 16, 11., vgl. Joh. 2, 24.); aber auch hier zeigt sich, wie der Grundbegriff des Vertrauens im Worte selbst liegt und von Christo nie aufser Acht gelassen wird.

Fassen wir diefs nun zusammen, so ergiebt sich, dafs Christus selbst mit dem Glauben an seine Person 1) eine feste, bleibende Gemüthsrichtung bezeichnet; 2) dafs dieselbe ein zweifelfreies, sicheres Bauen und Vertrauen des Herzens auf ihn ist; 3) dafs diefs Vertrauen auf der völligen Überzeugung von seiner göttlichen Macht und Hoheit beruhet. Ist diefs sicher, so folgt von selbst, dafs dieser Glaube nicht ohne gewaltige Wirkung sein kann. Er ist zugleich eine Kraft im Herzen, deren Wirkungen Christus vollkommen klar bezeichnet. Achten wir daher auch hierauf!

3) Ist das Gemüth mit so festem, zweifelfreiem Vertrauen hingerichtet auf Christus, so folgt zuerst, dafs es hinnimmt und annimmt, was von Christus ausgeht. Sein Wort gilt als das, was es wahrhaftig ist, als unmittelbarer Ausdruck ewiger, göttlicher Wahrheit, und die Seele bauet darauf im Leben, wie im Sterben. Es ist ein wirkliches *πιστεύειν τοῖς ῥήμασιν αὐτοῦ* (Joh. 5, 47.), d. i. ein festes Vertrauen und Sichverlassen darauf, im Herzen vorhanden, und die ganze Lehre Christi, über *τὰ ἐπίγεια* sowohl, wie über *τὰ ἐπουράνια* (Joh. 3, 12.), wird als wahrhaftige, ewig gültige Offenbarung Gottes durch den Mund seines Sohnes von der Seele aufgenommen und geglaubt,

so dafs sie über irdische und himmlische Dinge ein höheres Licht besitzt, das auf Leben und Wandel von dem entscheidendsten Einflufs sein mufs. Darum sagt Christus, dafs der, der an ihn glaube, nicht in Finsternifs bleibe (Joh. 12, 46.), dafs wir durch den Glauben an ihn Kinder des Lichtes werden (Joh. 12, 36.), dafs, wer ihm nachfolge, nicht in Finsternifs bleibe, sondern das Licht des Lebens habe (Joh. 8, 12.). In allen diesen Stellen nennt sich Christus bekanntlich τὸ φῶς, τὸ φῶς τοῦ κόσμου, d. i. den Urheber der wahren religiösen und moralischen Erleuchtung der Seele, setzt aber hinzu, dafs er es nur sei παντὶ τῷ πιστεύοντι. Danach bezeichnet Christus selbst als Wirkung des Glaubens an ihn zunächst diese innere Erleuchtung, durch welche die Seele wahres Licht und wahres Leben von ihm empfängt. Da aber die Seele von Natur eine Sehnsucht nach diesem Lichte hat, wie die Pflanze nach dem Sonnenlicht, und da, so lange diefs Bedürfnifs nicht bleibend gestillt ist, die Seele danach hungert und dürstet, wie der Körper nach leiblicher Nahrung, so sagt Christus, dafs, wer zu ihm komme und an ihn glaube, nicht hungern und nimmermehr dürsten werde (Joh. 6, 35.). Auch hier macht er das ἔρχεσθαι καὶ πιστεύειν εἰς αὐτόν zur Bedingung jener bleibenden Befriedigung der Seele, von der er an einer andern Stelle sagt, dafs sie durch ihn allein Weide finde (νομὴν εὑρήσει) (Joh. 10, 9.). In jenen metaphorischen Bezeichnungen seiner Person aber als τὸ φῶς τοῦ κόσμου, ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, ὁ ποιμὴν ὁ καλός liegt zugleich die bestimmte Erklärung, dafs auch das heiligste Bedürfnifs der Seele, das des Herzens, durch ihn befriedigt werde. Es ist diefs die Gewifsheit der göttlichen Gnade und der Vergebung der Sünden, ohne welche der Mensch keinen wahren Frieden finden kann. Hier zeigt er sich vor Allem als der ἰατρὸς τῶν κακῶς ἐχόντων (Matth. 9, 12.), und wie schon bei dem leiblichen Arzte volles Vertrauen zu ihm in der Seele des Kranken herrschen mufs, so weit mehr noch bei dem Arzte der Seelen. Hier kann nur die πίστις allein helfen; sie aber bringt zuverlässig jene Gewifsheit von der

wirklichen Sündenvergebung in das geängstete und zerschlagene Herz. Denn wohnt darin volles Vertrauen zu der göttlichen Hoheit Christi, so bauet es fest auf sein untrügliches Wort von der Liebe und Gnade des Vaters, ja mehr noch, es sieht in der Person Christi selbst die leibhaftige Bürgschaft dieser göttlichen Liebe und Vergebung, ja es hat in dem Tode und der Auferstehung Christi Gottes eigene Hand und Siegel vor Augen, dafs seine Sünden ihm wahrhaftig vergeben sind. Mit dieser Gewifsheit aber kommt Ruhe und Frieden in's Herz. Darum spricht Christus: „Ich will euch **Ruhe** schaffen," und: „Ihr werdet **Ruhe** finden für eure Seelen" (*κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς* und *εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν*) (Matth. 11, 28. 29.). Nicht zu übersehen aber ist, dafs in dem Voraufgehenden: *Δεῦτε πρός με, ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ*, deutlich die Forderung des Glaubens von Christus ausgesprochen ist, so dafs die *ἀνάπαυσις* durch ihn nur *τῷ πιστεύοντι* zu Theil wird. Bei seinem Abschiede von den Jüngern aber spricht er die bedeutungsvollen Worte: „Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht, wie die Welt ihn giebt, gebe ich ihn euch. Euer Herz erschrecke nicht und zage nicht!" (Joh. 14, 27.) Mit der *εἰρήνη* (שָׁלוֹם) bezeichnet der scheidende Erlöser das ganze Heil, das er den Seinen gebracht und erworben; darum erklärt er es gleich näher durch *τὴν εἰρήνην τὴν ἐμήν*, und dafs es ein inneres, ewig dauerndes Heil der Seele ist, bezeichnet er klar durch den Zusatz: *οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν, ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν*. Dieses Heil aber stillt, als Gewifsheit der Gnade Gottes, jede Furcht und jeden Schrecken, auch den des Abschiedes, wie hier; darum der Zusatz: *Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία, μηδὲ δειλιάτω*. Den Glaubenden allein aber giebt der Herr diese *εἰρήνη*; denn er spricht diese Worte zu seinen Jüngern, von denen er selbst sagt, dafs sie seine Sendung und sein Ausgehen vom Vater erkannt und geglaubt hätten (Joh. 17, 8.). So giebt er denn auch als den Zweck seiner letzten Reden zu den Jüngern an: „Solches habe ich zu euch geredet, auf dafs ihr in mir Frieden habet. In

der Welt habt ihr Bedrängnifs; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden" (Joh. 16, 33.). Hier achte man wohl auf die beiden Gegensätze, *ἐν ἐμοί* und *ἐν τῷ κόσμῳ*, und ferner *εἰρήνην* und *θλῖψιν*. In der Welt und in der Verbindung mit ihr hatten die Jünger Bedrängnifs zu erwarten, in ihm und in der Verbindung mit ihm aber sollten sie Frieden, d. i. inneren seligen Frieden der Seele, haben, und zwar durch die Gewifsheit des göttlichen Wohlgefallens und der göttlichen Gnade; diese Gewifsheit aber kam daher und brachte daher den Muth und die Siegesgewifsheit in ihr eigenes Herz, dafs Christus die Welt überwunden, sein Tod also ihnen ein Mal die Gewifsheit der göttlichen Gnade gab, sodann aber auch die Zuversicht, dafs von ihm, der die Welt überwunden, ihnen auch Kraft zu ähnlichem Siege kommen werde. Darum der Zusatz: *Θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.* Dafs ihnen aber wirklich die Gnade und Liebe des Vaters gewifs, und zwar gerade darum gewifs sei, weil sie an den Sohn geglaubt, hatte er ihnen kurz zuvor mit den Worten gesagt: „Er selbst, der Vater, hat euch lieb, **weil ihr mich geliebt und geglaubt habt,** dafs ich von Gott ausgegangen bin" (Joh. 16, 27.). Zur Bestätigung dessen endlich, dafs Christus selbst aus dem Glauben an ihn allein die Vergebung der Sünden folgen läfst, diene noch das, was er bei seiner Erscheinung vor Damascus zum Paulus spricht. Dieser erzählt dem König Agrippa, wie Christus selbst ihn gesendet zur Bekehrung der Heiden, und führt unter andern als eigene Worte Christi an: „dafs sie (die Heiden) Vergebung der Sünden empfangen und Erbtheil unter den Heiligen **durch den Glauben an mich**" (*πίστει τῇ εἰς ἐμέ*) (Act. 26, 18.). Diese Vergebung der Sünden aber bezeichnet Christus häufig durch folgende Ausdrücke: nicht gerichtet werden, *οὐ κρίνεσθαι* (Joh. 3, 18.), nicht in's Gericht kommen, *οὐκ ἔρχεσθαι εἰς κρίσιν* (Joh. 5, 24.), nicht verloren gehen, *οὐκ ἀπόλλυσθαι* (Joh. 3, 15. 16.), gerettet werden, *σωθῆναι* und *σωθήσεσθαι* (Joh. 3, 17. Luc. 8, 12. Marc. 16, 16. Joh. 10, 9., vgl. Luc. 7, 50.), den Tod nicht sehen in

Ewigkeit, θάνατον οὐ θεωρεῖν εἰς τὸν αἰῶνα (Joh. 8, 51.), nicht sterben, sondern leben, οὐκ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν (Joh. 11, 25—26.), das ewige Leben haben, ἔχειν ζωὴν αἰώνιον (Joh. 3, 15. 16.). Es ist diefs, genau genommen, Alles erst gewisse Folge der wirklich geschehenen Sündenvergebung; dafs diese Folge aber ebenfalls an den Glauben als Bedingung geknüpft wird, bedarf kaum der Erwähnung, da Christus alle jene Verheifsungen ausdrücklich nur τῷ πιστεύοντι macht (s. jene Stellen). Ebenso ist bereits schon früher nachgewiesen worden, wie nur der Glaubende sich in der Gemüthsverfassung befindet, die eine Vergebung seiner Sünden möglich macht, da nur der seine Schuld Fühlende und kindlich auf des Vaters Gnade in Christo Bauende ein für diese Gnade empfängliches Herz hat, ein Herz, wie es der Vater nach Christi Wort will, um die Schuld zu vergeben. Ist aber das Herz dieser Gnade gewifs, so fühlt es eine neue, heilige Kraft des Willens in sich. Schon jede Gewifsheit, jede Entschiedenheit giebt ja dem Innern einen festeren Halt, einen höheren Aufschwung, eine entschiedenere Richtung. Ist also der Glaube an sich schon ein festes, zweifelloses Bauen und Vertrauen auf Christus, so ist schon damit der Wille für das Wort und Gebot Christi entschieden gewonnen, ja er kann nicht anders; denn festes Vertrauen erzeugt festes Wollen, sonst ist eben das Vertrauen kein festes. Dieses Wollen aber erhält noch stärkere Kraft durch die Gewalt der Liebe, welche den Willen treibt. Hängt das Herz in wirklichem Glauben an Christus, so kann es nicht anders, es mufs auch dankbare Liebe zu ihm fühlen, und diese treibt um so stärker, je gröfser sie ist. Diefs treibende Element für den Willen wird aber noch stärker, sobald durch den Glauben auch Gottes Gnade dem Herzen gewifs ist. Dann treibt für unendliche Liebe eine Dankbarkeit ohne Grenzen und erhöhet die Willenskraft zu Leistungen, die alles gewöhnliche Mafs weit übersteigen. So erzeugt der Glaube eine Kraft im Herzen, der Alles möglich wird. Darum spricht der Herr: „Alles ist möglich für den Glaubenden" (πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι) (Marc. 9, 23.). „Wer an mich glau-

bet, der wird die Werke, die ich thue, auch thun, und gröfsere, als diese, wird er thun" (Joh. 14, 12., vgl. Marc. 16, 17. Luc. 17, 5—6.). Der tiefere Grund davon ist in den Worten enthalten: „Wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat" (Matth. 10, 40.). Noch anschaulicher sagt diefs der Herr in dem Bilde vom Weinstock (Joh. 15, 1—7.); denn wie die Rebe aus dem Weinstock den Lebenssaft und die Lebenskraft erhält, so der Glaubende aus der Person Christi und seiner ganzen Erscheinung die höhere, göttliche Kraft zu allem Guten; und nicht blofs für sich wird er sie haben, auch für Andere und auf Andere läfst er überströmen von der Fülle der heiligen Kraft, die in ihm wohnt; denn der Herr spricht: „Wer an mich glaubt, aus defs Leibe werden, wie die Schrift gesprochen, Ströme lebendigen Wassers fliefsen" (Joh. 7, 38.). Die *ποταμοί* zeigen die reiche Fülle, das *ὕδατος ζῶντος* die wirksame, Leben gebende Kraft, und das *ἐκ τῆς κοιλίας* das Innere an, aus dem heraus jene Kraft auf Andere wirksam übergeht. Zunächst aber bewirkt jene Kraft die eigene Reinigung von Sünden; denn die durch den Glauben erzeugte Liebe treibt vor Allem zu diesem Zeugnifs ihres Daseins. „Jeglicher, der die Sünde thut," spricht der Herr, „ist der Sünde Knecht. — So euch nun der Sohn frei gemacht hat, so werdet ihr wahrhaft frei sein" (Joh. 8, 34. 36.). Christus aber befreiet nur durch den Glauben von der Sünde, weil dieser die Liebe und mit der Liebe die Kraft giebt, sich von der Sünde frei zu machen. Dafs aber der Glaube auch reich an guten Werken macht, das spricht Christus in den Worten aus: „Wer in mir bleibet, und ich in ihm, der bringet viele Frucht" (Joh. 15, 5.). Ja, wir können nicht in ihm und seiner Liebe, d. i. in lebendigem Glauben, bleiben, wenn wir nicht thun, was er geboten; denn er erklärt selbst: „So ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben" (Joh. 15, 10.). So erzeugt denn der Glaube im Herzen ein Leben, das die Bürgschaft seiner Unvergänglichkeit in sich selber trägt und schon hier unaus-

sprechlich beseligt. Darum nennt es Christus die ζωὴ αἰώνιος (Joh. 3, 15. 16. 6, 40. 47. 17, 2.) und erklärt mit apodiktischer Gewifsheit, dafs, wer an ihn glaube (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ), diese ζωή besitze und nimmermehr sterbe, ja leben werde, ob er gleich stürbe (Joh. 11, 25. 26. 8, 51. 10, 11.).

So geht denn aus dem Allem hervor, dafs der Glaube im Sinne Christi eine die ganze Seele durchdringende Kraft ist, die Gesinnung und Wandel heiligt und nothwendig ein Leben in Gott erzeugt, wie der gute Baum die gute Frucht (Matth. 7, 16—23.). Richtig bezeichnet ihn daher Neander auch als ein beseelendes Willensprincip, als eine praktische Lebensbestimmung (Gesch. der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Bd. 2. S. 434.). Wohl zu beachten aber ist hierbei das Gleichnifs vom Sauerteig, welchen ein Weib nahm und einknetete in drei Mafs Mehl, bis dafs Alles durchsäuert ward (Matth. 13, 33.). Haben wir nämlich gesehen, wie der Glaube an Christus Geist, Herz und Willen, also die drei Grundkräfte der ganzen Seele, durchdringt, hebt und heiligt, so sind gewifs auch die σάτα τρία vom Erlöser nicht ohne Grund gewählt, und es ist nicht blofs der gröfseren Anschaulichkeit wegen gerade diese bestimmte Zahl drei genannt. Ebenso zeigen die äufseren Heilungen, da sie Abbild dessen sind, was Christus der Seele innerlich giebt, wie die dreifache Wirkung des Glaubens auf Erkenntnifs-, Gefühls- und Begehrungsvermögen sich in ihnen spiegelt. Denn die Blinden, denen er das Gesicht gab, weisen hin auf die Blindheit der Seele, die durch den Glauben an ihn das Licht der Erkenntnifs erhält; die von mancherlei Schmerzen Geplagten auf die inneren Schmerzen über die Sünde, die durch den Glauben an ihn geheilt und in Ruhe und Frieden der Seele verwandelt werden; die Lahmen und Gichtbrüchigen endlich auf die Ohnmacht des Willens, der durch den Glauben an ihn Gesundheit und Kraft zu einem neuen Wandel in Gott empfängt; die Todtenauferweckungen aber geben ein Bild, wie der Glaube an ihn überhaupt die geistig Todten zu wahrhaftigem, ewigem Leben erweckt.

Wirkt aber der Glaube an Christus auf solche Weise, so frägt sich zuletzt noch: Wie kommt er in das Herz?

4) Aus den Äufserungen Jesu den Juden gegenüber, die ihm den Glauben versagten, geht so viel mit Entschiedenheit hervor, dafs bei dem Unglauben die Schuld an dem Menschen selbst liegt, der Glaube aber dennoch ein Werk Gottes in dem Menschenherzen ist. Wie ist Beides zu vereinigen? das ist hier die Frage. Zunächst erklärt Christus, dafs Niemand zu ihm kommen könne, es sei ihm denn gegeben von seinem Vater (Joh. 6, 65.). „Alles, was mir mein Vater giebt," spricht er, „kommt zu mir" (Joh. 6, 37.). Von seinen Jüngern aber sagt er, dafs Gott sie ihm gegeben von der Welt (*ἐκ τοῦ κόσμου*) (Joh. 17, 6. 9. 11. 12.). Unstreitig ist hier das *διδόναι* von dem Hinführen der Herzen zum Glauben an ihn zu verstehen, sowie das *ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν* von dem Gelangen zu diesem Glauben, und es herrscht darüber durchaus keine exegetische Verschiedenheit der Ansichten. Wie nun aber Christus dieses *διδόναι* von Seiten des Vaters versteht, erhellt aus den Worten: „Niemand kann zu mir kommen, es sei denn, dafs der Vater, der mich gesandt hat, ihn ziehe" (sc. zu mir) (*ἑλκύσῃ αὐτόν*) (Joh. 6, 44.). Dieses *ἑλκύειν* ist wohl zu unterscheiden von *σύρειν*; denn während das letztere durchaus ein gewaltsames Fortziehen bezeichnet, drückt das erstere nur die sanfte Gewalt des allmählichen Hinführens und Hinbringens aus. Folglich ist hier die sanfte Einwirkung Gottes auf die Seelen der Menschen bezeichnet, durch die er sie vermöge besserer Erkenntnifs und Einsicht allmählich zum Glauben an Christus hinführt. Zu dieser Einwirkung aber steht dem Herrn des Himmels und der Erde eine unendliche Menge von Mitteln und Wegen zu Gebote, die das sterbliche Auge nicht zu erkennen und zu übersehen vermag. Darum bezeichnet Christus hier auch die Art und Weise, wie das *ἑλκύειν* erfolge, nicht näher. Das aber folgt aus der Sünde, welche nach Christi eigenen Worten in dem Nichtglauben liegt (Joh. 9, 41. 16, 9.), dafs die Freiheit der menschlichen Seele durch jenes *ἑλκύειν* nicht verloren geht, wie denn auch

Gott, der die Seele geschaffen hat, gewifs auf sie wird einwirken können, ohne dafs sie ihr Wesen, d. i. ihre Freiheit, dadurch verliert. Mithin ist ein Widerstreben gegen diese göttliche Einwirkung von Seiten der Menschenseele möglich, sie kann dem ἑλκύειν folgen oder sich ihm widersetzen, d. i. sich verhärten gegen die Eindrücke, die sie zur Erkenntnifs und zum Glauben führen sollen. Darum sagt Christus ausdrücklich: „Wer vom Vater höret und lernet, kommt zu mir" (Joh. 6, 45.). Das ἀκοῦσαι und μαθεῖν παρὰ τοῦ πατρός hängt aber zusammen mit dem Sinn für göttliche Wahrheit, ja für Wahrheit überhaupt. Diesen hat nur der vollkommen, der nicht blofs Gott anerkennt, sondern auch in der Geistes- und Gemüthsverfassung ist, die für Gottes Willen, Wirkungen und Offenbarungen das Herz offen erhält. Dieses εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ, wie es Christus nennt, spricht er den Juden ganz ab und sagt, dafs sie ἐκ πατρὸς τοῦ διαβόλου wären, und weil dieser ein ψεύστης, und keine Wahrheit in ihm sei, so glaubten sie ihm (Christo) auch nicht, da er die Wahrheit rede (Joh. 8, 44—46.). Ausdrücklich setzt er daher hinzu: „Wer von Gott ist, der höret Gottes Wort: darum höret ihr nicht, weil ihr nicht von Gott seid" (v. 47.); ja selbst das δύνασθαι ἀκούειν τὸν λόγον τοῦ Χριστοῦ ist nach v. 43. bei denen nicht vorhanden, die nicht aus Gott sind und somit jenen Sinn für Wahrheit überhaupt nicht haben. Darum erklärt auch Christus dem Pilatus, dem jener Wahrheitssinn ganz fehlt: „Wer von der Wahrheit ist, der höret meine Stimme" (Joh. 18, 37.). Hier ist ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας unzweifelhaft derjenige, dessen geistiges Lebenselement die Wahrheit ist, und das ἀκούει μου τῆς φωνῆς erklärt schon Euthymius Zigabenus richtig durch πείθεταί μου τῷ λόγῳ, d. i. hört und gehorcht meinem Worte. Blicken wir nun aber tiefer, so ist auch das εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας, sowie das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ, Gottes Werk; denn er führt und leitet die Seele zu jener Geistes- und Gemüthsverfassung, wie wir sie oben bezeichnet haben. Schon das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ weist auf eine geistige Abstammung von Gott hin, und es ist mithin Gott selbst der Vater, d. i. Urheber, eines solchen See-

lenzustandes, sofern er selbst durch seine Einwirkung die Seele in diesen Zustand versetzt und darin erhält; denn auch das Bleiben in demselben liegt in jenem εἶναι ausgedrückt. Nur wird auch hierbei das Nichtwiderstreben, das willige Folgen der menschlichen Seele vorausgesetzt. Wohl kann Gott auch den Widerstand brechen und zum Gehorsam zwingen; allein die Sünde desselben bleibt, und Gott giebt oft den Menschen zur Strafe dieser seiner Verblendung und Verstockung Preis (vgl. Joh. 12, 39—40.). Aus dem Ganzen aber folgt, dafs in dem von Christo der Welt gebrachten Heile Alles von Gott kommt, Anfang und Ende, und dafs Christus selbst sein ganzes Werk, von den ersten Anfängen desselben in jedem Menschenherzen an bis zur Vollendung des Heils in Ewigkeit, unmittelbar auf Gott zurückführt, so dafs, wer Christo nicht glaubt, Gott selbst nicht glaubt (vgl. Joh. 12, 44.) und sich durch eigene Schuld aus der göttlichen Heilsanstalt zur Rettung der Menschheit ausschliefst. Darum am Schlusse seines ganzen irdischen Wirkens das gewaltige Wort Christi: Ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται· ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται (Marc. 16, 16.).

Achten wir nun auf die Resultate dieser Untersuchung über den Glauben, so geben auch sie Zeugnifs über die Person Christi. Denn da Christus den Glauben ausdrücklich für seine Person fordert, da er unter demselben das feste, zweifellose Vertrauen zu seiner höheren Macht, Natur und göttlichen Sendung versteht, da er die beseligenden Wirkungen des Glaubens gerade von diesem vollen Vertrauen zu seiner Hoheit und Göttlichkeit abhängig macht, und da er endlich die Entstehung dieses Glaubens in den einzelnen Menschenherzen als Gottes eigenes Werk bezeichnet, das mit der von Gott ihm gegebenen Bestimmung, die Seelen zu retten, im innigsten Zusammenhange steht: so folgt daraus, dafs er von seiner Person und Natur ein Bewufstsein in sich getragen, wonach er sich nicht blofs über die gesammte Menschenwelt erhaben, sondern gerade in seiner göttlichen Hoheit selbst auch die Quelle und die Bürgschaft alles Heils und aller Seligkeit für die Menschen gesehen und gefühlt hat. Es

steht mithin diese seine Forderung des Glaubens in so vollständiger Harmonie mit seinen Aussprüchen über seine Natur, seine Bestimmung und sein Werk, daſs als Totaleindruck bei jedem Unbefangenen die Gewiſsheit sich geltend machen muſs: Christus war nach seinem eigenen Gefühl, nach seinem eigenen Bewuſstsein, nach seinem eigenen Wort und Werk der wahrhaftige Sohn des lebendigen Gottes, d. i. er stammte wirklich seiner höheren Natur nach unmittelbar von Gott und aus einer höheren Welt, stand mit dem Vater in der innigsten und vollkommensten Wesensverbindung, brachte durch sein Leben und Wirken auf Erden der Menschenwelt wahrhaftige Rettung und trägt auf ewig gerade in der Eigenthümlichkeit seiner Person die einzige und vollkommenste Bürgschaft des durch ihn zu erlangenden ewigen Heils. Die unsterbliche Seele in uns findet also für Zeit und Ewigkeit, wie der Apostel spricht (Act. 4, 12.), in keinem Andern Heil, als in ihm.

Doch es macht sich nach dieser Darlegung noch besonders die Frage geltend: Welche Stellung nahm Christus *zu* den messianischen Hoffnungen und Erwartungen seiner Zeit und seines Volkes ein? Wie setzte er gerade diese zu sich selbst und seinem Werke in Beziehung? Der folgende Abschnitt möge darauf antworten!

§. 22.

IV. Christi Anwendung und Benutzung der messianischen Hoffnungen seiner Zeit.

Wenn Lutz in seiner biblischen Dogmatik sagt, die Messiaserwartung bei den Juden habe wegen ihrer Allgemeinheit beim Auftreten Jesu Berücksichtigung verdient, und wer mit dem Anspruche aufgetreten, das Heil zu bringen, habe nicht an ihr vorbeigehen können (s. S. 304. u. 305.): so kann nach Jesu eigenen Aussprüchen und seinem ganzen Benehmen von einem bloſsen Berücksichtigen und Nichtvorbeigehen wohl kaum die Rede sein. Christus ging vollständig auf die messianischen Hoffnungen seiner Zeitgenossen ein, ja mehr noch, er erkannte in der ganzen Messiashoff-

nung den ihm vom Vater bereiteten Weg und bezeichnete die alttestamentlichen Weissagungen ganz bestimmt als auf seine Person sich beziehend. Es ist also nicht etwas Secundäres, wie Lutz will (S. 305.), dafs er sich für den Messias erklärte, sondern es lebte von Anfang seines Wirkens an das vollständige Bewufstsein in ihm, dafs er wirklich der Verheifsene, und dafs er vom Vater dazu in die Welt gesandt sei, die göttlichen Verheifsungen zu erfüllen. Damit ist keineswegs gesagt, dafs in der Messiaserwartung, wie sie im Laufe der Zeit sich gebildet, Alles göttliche Verheifsung gewesen, und sich nicht menschlicher Irrthum mannichfacher Art damit verbunden habe; im Gegentheil, es war in ihr Vieles, was man als wesentlich ansah, thörichter Wahn, der nicht in Erfüllung gehen konnte; allein der Kern der ganzen Erwartung war durch göttliche Veranstaltung hervorgerufen, trug göttliche Wahrheit in sich und bot so nicht blofs Anknüpfungspunkte für die Lehre Jesu, sondern enthielt bereits den von Gott selbst gelegten Grund zu dem ganzen Werke seines Sohnes. Überzeugen wir uns daher: 1) wie Christus selbst sich für den Verheifsenen erklärt; 2) wie er die Weissagungen des A. T. auf sich bezieht; 3) wie er die einzelnen Theile der messianischen Hoffnung in Erfüllung bringt, und 4) wie er die zu seiner Zeit gebräuchlichen messianischen Ausdrucksformen auf sich und sein Werk anwendet!

1) Schon die Namen, mit denen der Erlöser seine Person bezeichnet, und welche allgemein gebräuchliche Bezeichnungen des Messias waren, lassen keinen Zweifel darüber, dafs er sich selbst für den Erwarteten erklärt. Wir haben gesehen, was die Juden unter υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nach Daniel 7, 13. verstanden, und wie sie den Messias noch allgemeiner υἱὸς τοῦ θεοῦ nannten. Gerade diese Benennungen aber wählt der Erlöser zur Bezeichnung seiner Person am häufigsten (s. oben); ja er antwortet, wo er gefragt wird, ganz bestimmt, dafs er der Erwartete sei. So erklärt er dem Blindgeborenen auf dessen Frage: „Wer ist es (nämlich der Sohn Gottes, v. 35.), Herr, damit ich an ihn glaube?" ganz einfach: „Du hast ihn gesehen, und der

mit dir redet, der ist's" (Joh. 9, 37.). Den Juden aber, die zu ihm sagen: „Bist du der Christus, so sage es uns frei heraus!" antwortet er: „Ich habe es euch gesagt; aber ihr glaubet nicht" (Joh. 10, 25.). Der Samariterin, die zu ihm sagt: „Ich weifs, dafs der Messias kommt, der sogenannte Christus," erklärt er: „Ich bin es, der mit dir redet" (Joh. 4, 26.). Dem Hohenpriester, der ihn bei dem lebendigen Gott beschwöret, zu sagen, ob er der Christus, der Sohn Gottes sei, erwiedert er: „Du hast es gesagt" (Matth. 26, 64.). Dem Pilatus endlich, der zu ihm sagt: „Also bist du ein König?" antwortet er: „Du sagest es; denn ich bin ein König" (Joh. 18, 37.). Gerade die zuletzt angeführte Stelle aber zeigt, wie Christus die jüdischen Bezeichnungen des Messias überhaupt auf seine Person anwendete. Nach seinen eigenen Erklärungen über seine Natur und sein Wesen war er etwas viel Höheres, als die Juden sich unter ihrem Messias dachten. Gott ging in der Erfüllung seiner Verheifsungen weit über die menschliche Erwartung hinaus. Christus nahm daher die jüdischen Bezeichnungen für den Messias nur insofern für sich in Anspruch, als sie die Wahrheit wirklich enthielten oder doch andeuteten, legte aber in die Ausdrücke den viel tieferen Sinn, der mit seinem wahren Wesen im Einklange stand. So vor dem Pilatus mit dem βασιλεύς, als welchen die Juden ihn bezeichnet hatten (Joh. 18, 33—35.), und den sie ja auch selbst in ihrem Messias erwarteten; so vor den Juden mit dem υἱὸς τοῦ θεοῦ (Joh. 10, 36.), welche Bezeichnung sie nach der von Jesu ihnen über seine höhere Natur gegebenen Erklärung (v. 30.) sogar für eine Gotteslästerung halten (v. 33.). Während daher die Anerkennung seiner Messianität im gewöhnlichen jüdischen Sinne sowohl bei Hülfeflehenden, als beim Volke überhaupt häufig vorkommt, und man ihn defshalb auch zum Könige machen will (Joh. 6, 15.), so ist doch die Anerkennung seines wahren Wesens und seiner göttlichen Natur erst die zweite, höhere Stufe des Glaubens an ihn und konnte nicht ohne innere, göttliche Erleuchtung entstehen. Darum sagt er dem Petrus, der ihn nicht blofs für den Chri-

stus, sondern für den Sohn des lebendigen Gottes erklärt: „Selig bist du, Simon Bar-Jona! Denn Fleisch und Blut hat es dir nicht geoffenbaret, **sondern mein Vater im Himmel**" (Matth. 16, 17.). Weil aber die Anerkennung des Messias in ihm nach jüdischen Begriffen immer auch leicht zu diesem höheren Glauben an ihn, als den wirklichen Sohn des lebendigen Gottes, führte, so nahm er überall auch die Benennung als Messias im jüdischen Sinne mit Billigung und Bestätigung auf (vgl. Joh. 1,50 ff. Matth. 21, 9 ff. 9, 27 ff. u. s. w.). Dafs er aber in der jüdischen Bezeichnung des Messias als Sohn David's seine höhere Natur noch nicht mit bezeichnet fand, zeigt seine Frage an die Pharisäer: „Wenn nun David ihn Herrn nennet, wie ist er denn sein Sohn?" (Matth. 22, 45.) Auf die Schrift aber, die von ihm geweissagt und also im Voraus ihn als den Erwarteten bezeichnet hatte, weist er ausdrücklich mit den Worten hin: „Selbige (die Schrift) ist es, die von mir zeuget" (Joh. 5, 39.), und von Moses spricht er: „Selbiger hat von mir geschrieben" (Joh. 5, 46.). Wenn er daher erklärt, er sei nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen (*πληρῶσαι*) (Matth. 5, 17.): so liegt in dem *πληρῶσαι* aufser dem Vervollständigen, was v. 18. und 19. und die nachfolgende Ergänzung des Gesetzes allerdings selbst bezeugt, gewifs zugleich auch der Sinn des Erfüllens, d. i. des in Erfüllung Bringens dessen, was vom Messias geweissagt war; denn ein Mal gebraucht Jesus selbst das Wort auch in diesem Sinne (Matth. 26, 54. 56.), und sodann zeigen die vorher angeführten Stellen deutlich, dafs Christus wirklich die Weissagungen des A. T. über den Messias durch seine Person erfüllt sah. Er erklärt defshalb die Zeit, in der er lebte und wirkte, für die längst ersehnte; denn er spricht: „Viele Propheten und Gerechte haben verlangt zu sehen, was ihr schauet, und zu hören, was ihr höret, und haben es nicht gehört" (Matth. 13, 17. Luc. 10, 24.). Ebenso sieht er die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, auf welche die Juden so lange gehofft, mit seiner Erscheinung als wirklich eingetreten

an; denn er sagt: „So ist demnach das Reich Gottes zu euch gekommen" (ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς) (Matth. 12, 28.); ferner: „Denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch" (ἐντὸς ὑμῶν) (Luc. 17, 21.), und ebenso: „Von den Tagen Johannis des Täufers an bis jetzt wird das Himmelreich mit Gewalt erstrebt" (Matth. 11, 12.). Auch die Parabeln Matth. c. 13., in welchen Christus die Natur des Himmelreiches näher bezeichnet, zeigen es als das eben gestiftete und vorhandene Werk Christi, so daſs bis auf Christi Erscheinung die Zeit der Weissagung und Erwartung, mit Christi Auftreten aber die Zeit der Erfüllung angebrochen war. Das spricht er selbst mit den Worten aus: „Alle Propheten und das Gesetz haben **bis auf Johannes** geweissagt" (προεφήτευσαν) (Matth. 11, 13.). Erkannte also Christus in sich selbst vollständig den, von dem und bis auf den die Schrift geweissagt, so frägt sich nun: Wie bezog er die einzelnen Weissagungen selbst auf sich?

2) Daſs Christus in den Büchern des A. T. die wirkliche Offenbarung und das wirkliche Wort Gottes enthalten sah, spricht er in Bezug auf Sitten- und Glaubenslehre unzweideutig in folgenden Stellen aus. Den Pharisäern und Schriftgelehrten sagt er: „Warum übertretet ihr das **Gebot Gottes** (τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ)? Denn **Gott hat geboten und gesagt** (ἐνετείλατο λέγων): Ehre den Vater und die Mutter" u. s. w. (Matth. 15, 3. 4., vgl. v. 6.). Die Sadducäer aber frägt er: „Habt ihr nicht gelesen, was euch **von Gott gesagt ist**, **der da spricht** (τὸ ῥηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντος): Ich bin der Gott Abraham's?" u. s. w. (Matth. 22, 31.) Weist die erste Stelle auf ein Sittengebot hin, so die zweite auf eine Glaubenslehre; denn Christus folgert aus ihr die Unsterblichkeit und Auferstehung der Todten. Daſs aber Christus in jenen Aussprüchen nicht etwa bloſs den Glaubensansichten jener Secten oder seiner Volksgenossen überhaupt sich accommodirt habe, zeigt die ganze Art und Weise, wie er das A. T. citirt, wobei sich jedem Unbefangenen die Überzeugung aufdrängt, daſs er in dem klaren und festen Bewuſstsein

lebte und webte, das A. T. enthalte die göttliche Hinweisung auf ihn und die bestimmte Weissagung seiner eigenen Erscheinung. Wie er aber diese durch göttliche Einwirkung im A. T. vorherverkündigt sah, zeigt seine Äufserung über den David, von dem er den Pharisäern gegenüber über Ps. 110, 1. sagt: „Wie nun nennet ihn (den Christus) David **im Geiste** Herrn?" (Matth. 22, 43. Luc. 20, 41—43.) Diefs ἐν πνεύματι heifst nach unbefangener Erklärung offenbar: im Geiste oder durch den Geist Gottes, *impulsu spiritus sancti*, und somit haben wir Licht über die Art und Weise, wie Christus über sich selbst im A. T. geredet sah. Die Verfasser der alttestamentlichen Schriften hatten ἐν πνεύματι von ihm geredet; der nächste und natürliche Sinn ihrer Worte, wie ihn ihre Zeitgenossen auffafsten und nicht anders auffassen konnten, war nicht immer der, den der göttliche Geist mit in die Worte gelegt, und der erst bei der Erscheinung Christi selbst verstanden werden konnte. Daher die nicht wegzuläugnende Thatsache, dafs Christus häufig Stellen des A. T. auf sich anwendet, ja über sich ausgesprochen erklärt, die ihrem nächsten Sinne nach unmöglich auf ihn gehen konnten. Es beruhet demnach die typische Anwendung alttestamentlicher Aussprüche von Seiten Christi auf dem tieferen Grunde, dafs die Verfasser zugleich ἐν πνεύματι geredet haben, und dafs sie selbst den Sinn dieses πνεῦμα nicht immer verstanden, da er erst klar werden konnte und sollte, nachdem derjenige wirklich erschienen war, von dem das göttliche πνεῦμα geredet. Wir sind hier auf einen Punkt gekommen, der bei der Beurtheilung der Citationsweise Christi aus dem A. T. von der wesentlichsten Bedeutung ist. Gewöhnlich erklärt man die Art, wie Christus alttestamentliche Stellen auf sich anwendet, für die zu seiner Zeit allgemein gebräuchliche allegorische Interpretation, die namentlich die Pharisäer in ausgedehnter Weise sich gestatteten, oder man sieht im Gegentheil, wie Hengstenberg, in den aus dem A. T. citirten Stellen Weissagungen, welche schon ihre Verfasser mit vollem Bewufstsein von dem Messias ausgesprochen hätten. Dafs diefs Letztere nicht der Fall ist, zeigt klar und unwiderleglich fast über-

all der Zusammenhang, in dem jene Stellen vorkommen, oder man mufs absichtlich die Augen schliefsen, um nicht zu sehen, was in die Augen springt. Dagegen ist auf der andern Seite ebenso gewifs, dafs Christus sich nimmermehr einer typischen oder allegorischen Erklärungsweise bedient haben könnte, wenn er nicht Wahrheit darin gesehen. Er tritt überall der pharisäischen Lehr- und Handlungsweise auf's Entschiedenste entgegen, und bei seinem klaren und sichern Blick, mit dem er überall die Wahrheit erkannte und geltend machte, sowie bei seinem offen daliegenden Charakter, der allen Schein und alle Täuschung zurückwies, hätte er nicht nach einem Scheine haschen können, der durch und durch trügerisch gewesen. Er mufste also nothwendig in den alttestamentlichen, von ihm citirten Stellen neben dem nächsten oder Wortsinne, den der Zusammenhang fordert, einen wirklich auf ihn bezüglichen tieferen Sinn erblicken, den er aufschliefst und geltend macht, und den er einfach durch jenes *ἐν πνεύματι* erklärt. So bezieht er, was in der oben angeführten Stelle von dem jüdischen Könige, nach Ewald und den bewährtesten Auslegern von David, gesagt war, auf sich, indem er in den Worten: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde mache zum Schemel deiner Füfse" (Matth. 22, 44., vgl. Psalm 110, 1.), seine eigene Hoheit und Würde bezeichnet sieht. Nach der allgemein anerkannten Auslegung glaubte man nämlich, wie auch die Überschrift zeigt, der Psalm sei von David, und diese Auslegung wird vom Erlöser, den Pharisäern gegenüber, benutzt, um ihnen aus ihrer eigenen theologischen Überzeugung heraus die Ahnung seiner göttlichen Hoheit und Würde zu geben. Ein kritisches Urtheil, dafs der Psalm wirklich von David sei, kann und will hier unmöglich der Erlöser geben; denn seine Tendenz geht offenbar dahin, in den aus dem Psalm angeführten Worten zu zeigen, wie hoch erhaben schon im A. T. der Messias vom göttlichen Geiste bezeichnet werde, und wie der Ausdruck: Sohn David's, für ihn in dieser Beziehung gar nicht genüge. Ebenso erkennt er in den Worten von Psalm 118,

22: „Der Stein, den die Bauleute verworfen, der ist geworden zum Eckstein; vom Herrn ist diefs geschehen, und wunderbar ist's in unsern Augen" (Matth. 21, 42. Marc. 12, 10. Luc. 20, 17—18.), sein eigenes Schicksal und seine Bestimmung vom göttlichen Geiste vorherverkündigt, wiewohl nach ihrem nächsten und historischen Sinne die Worte entweder auf einen siegreich heimkehrenden israelitischen Feldherrn oder König, oder auf das Volk Israel selbst gehen (s. ob. S. 169—171. u. Ewald u. de Wette, auch Meyer in seinem Commentar). In der Synagoge zu Nazareth aber bezieht er die Worte aus dem Jesaias (c. 61, 1—2.), womit der Prophet zunächst sich selbst bezeichnet, ausdrücklich auf sich, und zwar zum Theil eigentlich, zum Theil allegorisch; denn die Worte lauten: „Der Geist des Herrn ist auf mir; defswegen salbte er mich, frohe Botschaft zu bringen den Elenden, sandte mich, zu heilen die Herz-Verwundeten, den Gefangenen Freiheit zu verkünden und den Blinden das Gesicht, die Gedrückten in Freiheit zu setzen, zu verkünden ein Gnadenjahr Jehova's" (Luc. 4, 18—19.). Der Zusatz: „Heute ist diese Schrift erfüllet vor euren Ohren" (v. 21.), läfst keinen Zweifel, wie Christus in diesen Worten seine eigene Person bezeichnet sah.

Auch die einzelnen Ereignisse seines Lebens und Wirkens sieht er vom göttlichen Geiste vorherverkündigt. So a) in Beziehung auf sein Werk. In Johannes dem Täufer sieht er den von Maleachi (c. 3, 1.) vorherverkündigten Boten Gottes, den Elias; denn er erklärt: „Dieser ist es, von welchem geschrieben stehet: Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her, der dir den Weg bereiten wird vor dir her" (Matth. 11, 10. Luc. 7, 27.). Hier erkennt man vorzugsweise, wie der Erlöser das A. T. typisch benutzt; denn jener Bote ist nach Maleachi (c. 4, 5.) der wirkliche Prophet Elias, und jene Worte spricht Jehova, der selbst erscheinen will, also: „Siehe, ich sende meinen Boten, dafs er den Weg bereite vor mir her." Der Erlöser wendet also jene Worte frei

auf sich so an, dafs er sie als Anrede Gottes an ihn, den Messias, fafst. Ebenso erklärt er ausdrücklich vom Johannes, er sei der Elias, welcher habe kommen sollen, und setzt hinzu: „Sie haben ihm gethan, was ihnen gut däuchte, sowie von ihm geschrieben stehet" (Marc. 9, 13.). Nun aber steht vom Johannes selbst im A. T. nichts, und es können vom Erlöser hier nur die Leiden der Propheten oder Frommen überhaupt gemeint sein, deren Schicksal auch Johannes der Täufer theilte. In der Antwort aber, die Christus demselben auf seine Anfrage, ob er der Erwartete sei, geben läfst, wendet er die Worte des Jesaias (c. 35, 5—6. u. c. 61, 1.) frei auf sich an. Was dort von der Freude bei der verheifsenen Rückkehr aus dem Exil gesagt wird, und was der Prophet von seiner eigenen Wirksamkeit spricht, das sieht der Erlöser durch sich und seine Thaten jetzt wirklich erfüllt (Matth. 11, 5.). Auf das heuchlerische Wesen der Pharisäer aber wendet er an, was Jesaias von den Gottlosen und Frevlern seiner Zeit gesagt (Jes. 29, 13.); denn er spricht: „Ihr Heuchler, trefflich hat von euch Jesaias **prophezeiet**, der da sagt: Es nahet mir diefs Volk mit seinem Munde und ehret mich mit den Lippen, ihr Herz aber ist fern von mir. Vergeblich dienen sie mir, indem sie Lehren geben, Menschengebote" (Matth. 15, 7—9. Luc. 11, 39 ff. Marc. 5, 5 — 7.). Ebenso sieht er in dem, was dem Jesaias bei seiner Berufung zum Propheten von Gott gesagt wird, dafs das Volk ihn hören, aber nicht verstehen solle (Jes. 6, 9—10.), eine Weissagung, die jetzt an dem jüdischen Volke erfüllt werde; denn er sagt: „Und es wird an ihnen die **Prophezeiung des Jesaias erfüllt**, die da sagt: Hören sollt ihr, aber nicht verstehen" u. s. w. (Matth. 13, 14—15. Marc. 4, 12.). Auf die jedoch, die durch Gott selbst zum Glauben an ihn geführt wurden, wendet er an, was beim Jesaias von der glücklichen Zeit der Rückkehr in Bezug auf Alle im Volke verheifsen wird, nämlich: „Alle deine Söhne sollen Jünger Jehova's sein, und grofs deiner Söhne Glück" (Jes. 54, 13.), indem er also spricht: „Es stehet geschrieben in den Pro-

pheten: Und sie werden Alle von Gott belehret sein" (*διδακτοὶ τοῦ θεοῦ*, was dem hebräischen Substantiv לִמּוּדֵי יְהוָה entspricht) (Joh. 6, 45.). Noch überzeugender aber, wie er das A. T. durchaus frei und typisch benutzt, ist die Stelle, wo er spricht: „Wer an mich glaubt, aus defs Leibe werden, wie die Schrift gesprochen, Ströme lebendigen Wassers fliefsen" (Joh. 7, 38.). Denn eigentlich und wörtlich findet sich diese Stelle nirgends im A. T., und nur Ähnliches ist enthalten in dem Bilde von der Bewässerung des durstigen Landes zur messianischen Zeit (Jes. 44, 3.), von dem Volke Israel, das wie ein gewässerter Garten und eine Wasserquelle sein werde (Jes. 58, 11.), von der Erkenntnifs Jehova's, wovon das Land voll sein werde, wie Wasser das Meer bedecken (Jes. 11, 9.), und von dem lebendigen Wasser, das aus Jerusalem ausgehen werde (Zach. 14, 8.). Hierher gehört ferner die typische Benutzung des Manna in der Wüste (Joh. 6, 32 ff.) und der Schlange, die Moses erhöhet (Joh. 3, 14. 12, 32.). Endlich aber spricht der Herr bei der Tempelreinigung die Worte: „Es stehet geschrieben: Mein Haus wird ein Bethaus genannt werden, und ihr habt es zu einer Räuberhöhle (*σπήλαιον λῃστῶν*) gemacht" (Matth. 21, 13. Marc 11, 17. Luc. 19, 46.). Hier ist die erste Hälfte des Citates aus Jes. 56, 7., wo sich zu Bethaus noch der Zusatz לְכָל־הָעַמִּים, für alle Völker, findet; die zweite Hälfte dagegen ist aus Jerem. 7, 11., wo der Satz gang anders und zwar in Frageform also lautet: „Ist denn eine Räuberhöhle diefs Haus?" (הַמְעָרַת פָּרִצִים הָיָה הַבַּיִת הַזֶּה).

b) Auch in Beziehung auf sein Schicksal führt der Herr Stellen des A. T. an. So wendet er David's Klage über seine Feinde (Ps. 35, 19. 69, 5.) also als Weissagung seines Schicksals auf sich an: „Aber es mufste das Wort erfüllet werden, das in ihrem Gesetze geschrieben stehet: Sie haben mich ohne Ursach gehasset" (Joh. 15, 25.). Das im Grundtext stehende Participium שֹׂנְאַי, das die LXX. durch *οἱ μισοῦντές με* wiedergeben, ist hier frei durch das Verbum

finitum ἐμίσησάν με ausgedrückt, weil das Citat in einem vollständigen Satze mitgetheilt wird. In Bezug auf das Irrewerden und die Flucht seiner Jünger aber bei seiner Gefangennehmung spricht der Herr: „Ihr alle werdet mir abtrünnig werden (σκανδαλισθήσεσθε) in dieser Nacht; denn es stehet geschrieben: Ich werde den Hirten schlagen, und es werden sich zerstreuen die Schafe der Heerde" (Matth. 26, 31. Marc. 14, 27.). Beim Zacharias aber, aus dem diese Stelle entnommen (c. 13, 7.), sind jene Worte ursprünglich eine Aufforderung an das Schwert: „Auf, Schwert! schlage den Hirten, dafs sich zerstreue die Heerde!" und enthalten die Drohung Jehova's, dafs er den König strafen und sein Volk zerstreuen werde. Auf den Verrath des Judas wendet der Herr die Klage des David an, dafs selbst sein Freund (Ahitophel) gegen ihn als Verräther handle (Ps. 41, 10.), indem er spricht: „Es mufs die Schrift erfüllet werden: Der mit mir das Brot isset, hat seine Ferse wider mich aufgehoben" (Joh. 13, 18.). Auch hier weichen die Worte von dem Grundtexte insofern ab, als für אוֹכֵל לַחְמִי, wofür die LXX. ὁ ἐσθίων ἄρτους μου haben, gesetzt ist: ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον. Ebenso frei, und zwar in der Wortverbindung, ist die Anführung der Stelle aus Jes. 53, 12., worin der Erlöser ebenfalls sein eigenes Schicksal geweissagt sieht, und die er also anführt: „Denn ich sage euch, dafs, was noch geschrieben stehet, mufs an mir erfüllet werden, jenes: Zu den Übelthätern ward er gezählet" (Luc. 22, 37.). Im Hebräischen nämlich erscheint dieser Satz als Nebensatz also: „Mit Helden soll er Beute theilen dafür, dafs er in den Tod hingab sein Leben und zu Übelthätern gezählet ward." Am Kreuze selbst endlich drückt der Herr bei augenblicklicher Überwältigung vom höchsten Schmerze sein Gefühl mit den Worten des Ps. 22. v. 2. aus, wo dasselbe Gefühl aus der Seele des David spricht: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" (Matth. 27, 46. Marc. 15, 34.)

Andere Stellen, in denen der Herr das A. T. citirt,

finden sich zwar noch oft; allein er führt dieselben nicht als Weissagungen auf seine Person und sein Schicksal an, sondern erweist aus denselben irgend eine religiöse oder sittliche Wahrheit (s. Matth. 4, 4. nach 5 Mos. 8, 3. — Matth. 4, 7. nach 5 Mos. 6, 16. — Matth. 4, 10. nach 5 Mos. 6, 13. — Matth. 5, 21. nach 2 Mos. 20, 13. — Matth. 5, 27. nach 2 Mos. 20, 14. — Matth. 5, 31. nach 5 Mos. 24, 1—4. — Matth. 5, 33. nach 2 Mos. 20, 7. 3 Mos. 19, 12. und 4 Mos. 30, 3. 5 Mos. 23, 21. — Matth. 5, 38. nach 2 Mos. 21, 24. — Matth. 5, 43. nach 3 Mos. 19, 18. — Matth. 9, 13. nach Hos. 6, 6. — Matth. 15, 4. nach 2 Mos. 20, 12. 21, 17. Matth. 22, 37 ff. nach 5 Mos. 6, 5. und 3 Mos. 19, 18. — Joh. 10, 34. nach Ps. 82, 6.). Auch hier findet sich neben der vollkommensten Anerkennung und Bestätigung der göttlichen Offenbarung im A. T. durchaus dieselbe Erscheinung, daſs nämlich der Herr die Worte des A. T. durchaus frei anführt und verbindet, und wenn auch der Gebrauch der LXX., nach denen die Worte meist überall angeführt sind, auf Rechnung der Referenten zu setzen, die in griechischer Sprache wiedergeben, was der Herr in syro-chaldäischer gesprochen: so ist die Verbindung der Worte, sowie ihre Anwendung, doch durch den Zusammenhang der Rede des Herrn selbst gegeben, und wir können nicht zweifeln, daſs er selbst gerade so das A. T. angesehen und benutzt hat, wie wir es von ihm berichtet finden. Danach aber ist, wie die vorgelegten Beweise darthun, diese Anwendung alttestamentlicher Stellen auf seine Person und sein Werk: 1) eine typische, 2) eine durch den Geist Gottes, der darin redet, gerechtfertigte, 3) eine in einzelnen Worten und Ausdrücken durchaus freie. Diese Freiheit aber konnte sich der Herr darum gestatten, weil er selbst am besten wuſste, inwiefern überall von ihm ἐν πνεύματι gesagt war, was im A. T. überhaupt gesagt ist.

3) Wir kommen hiernach zu der wichtigen Frage, wie Christus die messianische Hoffnung seines Volkes überhaupt durch seine Person und sein Werk in Erfüllung brachte. Nach der früher gegebenen Darstellung jener Hoffnung zu Christi Zeit ist es un-

zweifelhaft, dafs die ganze messianische Erwartung unter den Juden durch göttliche Leitung sich bereits auf die Person des Messias concentrirt hatte, und dafs man sich diese schon weit über jede menschliche Persönlichkeit erhaben dachte. Jetzt, da die Zeit erfüllet war, erschien Christus und war in der That und Wahrheit mehr noch, als die kühnste Erwartung geahnet hatte. Der Ausdruck: Sohn Gottes, hatte bei ihm einen Sinn und eine Wahrheit, wie sie die höchste Vorstellung von der Würde und Hoheit des Messias nicht erreicht hatte. Die oben gegebene Darstellung dessen, was Christus nach seinen eigenen Worten war, dient zum Beweise. Man erwartete einen König in ihm: er war es, aber von einem höheren, himmlischen Reiche, einem Reiche, das nicht von dieser Welt ist. Man erwartete einen Propheten in ihm: er war mehr, als das; er verkündete himmlische Dinge, die er selbst gesehen und gehört hatte, er war selbst der Weg, die Wahrheit und das Leben. Man erwartete einen Hohenpriester in ihm, der dem Volke Sündenvergebung verschaffe: er war es und brachte sie, aber nicht dem jüdischen Volke allein, sondern der ganzen Welt, und zwar durch sein Blut. Dachte man sich aber alle Glückseligkeit der messianischen Zeit von der Person des Messias ausgehend und von ihm bewirkt: so war er selbst, d. i. seine eigene göttliche Persönlichkeit, der Quell alles Heils und aller Seligkeit, und zwar für alle Menschen und in alle Ewigkeit.

a) In die Erwartung der *βασιλεια τοῦ θεοῦ* eingehend, stiftete er eine solche für Erde und Himmel, also in einem weit umfassenderen, höheren Sinne, als seine Zeitgenossen und das jüdische Volk überhaupt sie je geahnet hatten (s. oben.). Alles, was man sonst immer damit in Verbindung gedacht: Rückkehr der Gefangenen und Zerstreuten, Sieg über die Feinde des Volkes, Herstellung des Staates, äufseres Glück und irdische Herrlichkeit, Alles das sank als irdisch und zeitlich vor der göttlichen Hoheit einer wahrhaftigen *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Hier ging die Hoffnung auf ein Reich Gottes in Erfüllung, wie es die Propheten in dem höchsten Aufschwunge ihrer Begeisterung nur un-

vollkommen geahnet und geweissagt hatten; denn mit dem Reiche der Tugend und Gottesfurcht, das sie als das messianische verkündet, war irdische Natur und irdische Herrlichkeit noch immer verbunden; als ein über das Grab hinausreichendes, als ein in einer andern Welt, im Himmel, zu vollendendes hatte es, wie wir uns überzeugt haben, noch keiner erkannt und geschauet. Zur Zeit Christi selbst aber waren die Hoffnungen auf dieses Reich so vorwiegend irdischer Natur, dafs wir uns jeder weiteren Bemerkung darüber füglich enthalten können. Wie aber der Herr gerade diese zu seiner Zeit herrschende Ansicht von der βασιλεία τοῦ θεοῦ benutzte, um die doppelte Vorstellung von einem auf Erden durch ihn zu stiftenden und doch zugleich in einer andern Welt auf ewig fortdauernden und verherrlichten Reiche Gottes den menschlichen Herzen nahe zu bringen, ist bereits oben bei dem Werke Christi selbst nachgewiesen. Was an irdischem Glanze und irdischer Herrlichkeit vom messianischen Reiche erwartet wurde, sehen wir den Herrn auf die zukünftige, d. i. himmlische, Verklärung seines Reiches übertragen. Denn dort, im Himmel, sollen die Gerechten leuchten wie die Sonne (Matth. 13, 43.), sollen sie seine Herrlichkeit schauen (Joh. 17, 24.), sollen sie über Vieles gesetzt werden (Matth. 25, 21. 23.), sollen sie kommen vom Aufgang und Untergang, von Norden und Süden und zu Tische sitzen im Reiche Gottes (Luc. 13, 29. Matth. 8, 11.). Was aber die Bedingung der Theilnahme an diesem Reiche betrifft, so geht der Herr zurück zu dem, was bereits die Propheten, namentlich Jeremias und Ezechiel, als Bedingung für das Kommen des Reiches Gottes verkündigt hatten, das ist die Bufse. Wohl hatte dieselbe auch Johannes der Täufer als Vorbereitung auf die Ankunft des Messias verkündigt, wohl hielt man sie im Volke allgemein für dringend nöthig, um sich auf die grofse Zeit würdig vorzubereiten (s. oben); allein die tiefe Wahrheit, dafs nur der Geist Gottes die wahre Umkehr zu Gott, die völlige Umwandlung des Herzens bewirken könne, hatten nur die oben genannten Propheten verkündet. Der Herr geht noch weiter, als sie; nicht blofs ein neues Herz, nein, ein ganz neuer

Mensch, eine neue Geburt mufs durch den Geist Gottes entstehen, so Jemand eingehen will in das Reich Gottes (Joh. 3, 3–8.).

b) Blicken wir nun auf das, was man vorzugsweise als das geistige Werk des Messias ansah, Wiederherstellung und Verbesserung der Religion, Ausbreitung derselben über alle Völker, Sittenreinigung und Bewirkung der Sündenvergebung: so leuchtet ein, wie Christus auch diese Erwartungen in einem weit höheren, umfassenderen Sinne durch sein Werk in Erfüllung brachte, als das jüdische Volk es ahnete. Nicht blofs von pharisäischen Satzungen die Religion Jehova's reinigend und das Sittengesetz, wie wir namentlich in der Bergpredigt sehen, vervollkommnend und veredelnd, brachte er vielmehr die reinste und vollkommenste Erkenntnifs des *μόνος ἀληθινὸς θεός*, d. i. seines Wesens, seines Waltens und Wirkens und seines ewigen Rathschlusses zum Heile der Menschheit. Und mit dieser Erkenntnifs die seines eigenen göttlichen Wesens und seiner Bestimmung auf Erden aufschliefsend und gebend, erklärte er diese doppelte Erkenntnifs für die *ζωὴ αἰώνιος* (Joh. 17, 3.), da durch sie allein der die Seele rettende Glaube und mit ihm das neue heilige und selige Leben in's Herz kommt. Und diese Erkenntnifs und dieses Heil brachte er für alle Völker auf Erden; darum trug er seinen Jüngern auf: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker!" (Marc. 16, 15. Matth. 28, 19.) Darum trug er die messianische Erwartung von dem Weltreich der Juden über auf sein ewiges Reich mit den Worten: „Es wird Eine Heerde und Ein Hirte werden!" (Joh. 10, 16.) Die von ihm erwartete Sittenreinigung aber bestand nicht blofs in der vollkommeneren Offenbarung des göttlichen Willens und in der Zurückweisung aller pharisäischen Heuchelei und alles äufseren Scheins von Frömmigkeit, sondern er brachte durch den Glauben an ihn in die Seelen selbst ein neues Element, eine göttliche Lebenskraft, die zu einem sittlich-reinen Leben unablässig drängt und treibt, und stellte in seinem eigenen göttlich-reinen Leben für alle Geschlechter und Zeiten ein unerreichbares Muster auf, an dem jeder Einzelne seine Sitt-

lichkeit und Tugend in jedem Augenblick zu messen im Stande ist. Wie innig das Alles aber mit der durch ihn zu Stande gebrachten Sündenvergebung, d. i. der Versöhnung mit Gott, zusammenhängt, so dafs aus dieser, als aus der tiefsten Quelle, die neue Kraft und das neue Leben fliefst, ist bereits oben nachgewiesen. Sein Tod bleibt der tiefste Nerv alles christlichen Glaubens, Friedens und Lebens; denn mit ihm ist nicht im jüdischen Sinne, sondern für immer allen um ihre Sünden bekümmerten und zerschlagenen Herzen der einzig wirksame Trost gegeben, der sie der göttlichen Gnade und Vergebung im Leben, wie im Tode, gewifs macht.

c) Blicken wir endlich auf die Entwickelung der letzten Dinge, wie man sie durch den Messias erwartete, so ist hier die Vergeistigung und Veredlung am augenscheinlichsten. Nicht auf Erden, im Himmel ist der Schauplatz der Verklärung und Verherrlichung seines Reiches. Dort findet Gericht, Vergeltung und Seligkeit der Guten in des Vaters Hause Statt. Wohl benutzt der Herr die Erwartung seiner Zeitgenossen von der herrlichen und glänzenden Ankunft des Messias zu einem Gericht hier auf Erden, um die ewige Wahrheit selbst damit zu versinnlichen; allein eigentlich und wörtlich lehrt und bestätigt er weder eine Auferstehung des Fleisches hier auf Erden, noch ein irdisches Gericht über die längst Verstorbenen, noch endlich die irdische Herrlichkeit eines neuen, hier auf Erden erscheinenden Jerusalems, wie das Alles die jüdisch-messianische Erwartung festhielt, und selbst die Jünger als frühere Juden Anfangs noch glaubten. Denn dafs der Herr überall, wo er die jüdisch-messianische Vorstellungsform wählt, nur in Bildern spricht, welche selbst seine Jünger zum Theil noch eigentlich fafsten, zeigen klar und deutlich folgende Thatsachen: 1) Der Herr sagt bei seinem Abschiede von den Jüngern klar und ohne Bild, wohin er gehe, und wo er ihnen die Stätte bereite, und dafs sie dort beim Vater, und nicht erst bei seiner Wiederkunft, seine Herrlichkeit schauen sollen (Joh. 14, 2. 17, 5. 24.). 2) Er sagt, dafs die, welche an ihn glauben, nimmermehr sterben werden, son-

dern das ewige Leben haben (Joh. 11, 25—26.); wer aber das ewige Leben hat, bedarf keiner Auferweckung zu demselben am Ende der Welt. Darum ist der Ausdruck: „Ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage," vollkommen mit dem dicht vorangehenden: „Der hat das ewige Leben," synonym, wie schon der Parallelismus der Glieder darauf hinweist (Joh. 6, 40. 54.; s. Unsterblichkeitslehre, S. 71.). 3) Der Herr läfst unmittelbar nach dem *Tode* Gericht und Vergeltung folgen; denn so lehrt er im Gleichnifs vom reichen Manne (Luc. 16, 22—23.), so in den Worten an den Schächer (Luc. 23, 43.), so in folgenden Stellen: Matth. 5, 25—26. Joh. 5, 24. Matth. 20, 8. 22, 11. 13. u. a. m., vgl. S. 39. 30—32.). Ja mehr noch, die Seligkeit, die dann folgt für die Guten, ist keine einstweilige, keine unvollkommene und halbe, sondern die ganze und ewige; denn sie ist ein Sein bei Gott und Christo, ein Schauen Gottes und der Herrlichkeit Christi, was kein Christenherz für halbe Seligkeit halten kann, so dafs die vollkommene erst mit der leiblichen Auferstehung hier auf Erden anfangen müfste. Wohl schleppt sich noch immer in der Dogmatik die Lehre von einem solchen Mittelzustande bis zur einstigen Auferstehung hin; allein das ist nicht Christi Lehre, das ist Überbleibsel der jüdischen Lehre vom Scheol, die man hineingemengt hat in die lautere Wahrheit Christi. 4) Christus selbst erklärt ausdrücklich die *ἀνάστασις* für das selige Fortleben nach dem Tode und sagt, dafs die Auferstandenen weder freien, noch sich freien lassen, sondern den Engeln Gottes gleich sind (Matth. 22, 31 ff. Luc. 20, 37 ff. Marc. 12, 26.; s. Unsterblichkeitslehre, S. 33.). 5) Wo Christus von dem Ende der Welt und dem Gericht über die dann noch lebenden Menschen spricht (Matth. 25, 32. Marc. 13, 27., vgl. Matth. 13, 41.), ist mit keiner Sylbe von einer gleichzeitigen Auferweckung längst Verstorbener die Rede; daher mufs die einzige Stelle, die, wörtlich gefafst, eine Auferweckung Verstorbener enthält (Joh. 5, 28—29.), nothwendig bildlich gefafst werden, zumal von einer Auferweckung am Ende der Welt dabei gar nicht die Rede ist (s. Unsterblichkeitsl. S. 73.). 6) Der Herr wendet, wo er von der zukünftigen

Welt und den letzten Dingen spricht, unzweifelhaft Bilder an, die aus der messianischen Vorstellungsform seiner Zeitgenossen entnommen sind, und die Niemand im eigentlichen Sinne nehmen kann; so von einem Essen und Trinken an seinem Tische in seinem Reiche, von einem Sitzen auf Thronen und einem Richten der zwölf Stämme Israels (Luc. 29, 30.), von einem erneuten Trinken vom Gewächs des Weinstocks in seinem Reiche (Matth. 26, 29.), von einem Zutischeliegen mit Abraham, Isaak und Jacob im Himmelreiche (Matth. 8, 11. Luc. 13, 29.), von einem Herabfallen der Sterne vom Himmel (Matth. 24, 29.), von dem Posaunenruf der Engel (Matth. 24, 31.), von einem Stellen zu seiner Rechten und zu seiner Linken, wie der Hirt die Schafe von den Böcken scheidet (Matth. 25, 32—33.), u. s. w., so dafs klar wird, der Herr giebt wirklich in den messianischen Vorstellungen seiner Zeit, wie in einer Hülle, die ewige, göttliche Wahrheit. 7) Trotz dieser Benutzung messianischer Bilder spricht der Herr keine Sylbe von einem tausendjährigen Reiche auf Erden, von einer doppelten Auferstehung, von einem Verschliefsen des Teufels auf tausend Jahre, von einem Herabkommen eines himmlischen Jerusalems hier auf die Erde, wiewohl das Alles doch auch zur messianischen Erwartung seiner Zeit gehörte, woraus nothwendig folgt, dafs er alle diese Vorstellungen nicht als Träger ewiger Wahrheit ansah. 8) Hätte der Herr wirklich ein so n a h e s Wiedererscheinen seiner Person hier auf Erden mit den Worten gemeint, die dasselbe ausdrücken; denn danach soll es bei oder doch bald nach der Zerstörung Jerusalems erfolgen, was keine noch so gesuchte und künstliche Exegese wegzuerklären im Stande ist: so würde der Vorwurf der Schwärmerei auf ihm haften, wovon ihn sein ganzer Charakter freispricht. Es ist Thatsache, dafs nicht geschehen ist, was jene Ausdrücke wörtlich und eigentlich sagen; mithin ist die Annahme, dafs der Herr bildlich gesprochen, eine nicht abzuweisende Folgerung (s. Unsterblichkeitsl. S. 67—70.).

4) Fragen wir nun aber, in welchem Sinne Christus die einzelnen, zu seiner Zeit gebräuchlichen, messianischen Ausdrücke und Namen

anwendet, so ist zunächst aus unserer früheren Darstellung so viel klar, dafs sie, eigentlich und wörtlich gefafst, die bestimmten jüdischen Vorstellungen und Erwartungen von der messianischen Zeit und dem messianischen Glück hier auf Erden enthalten; daher fafst sie Christus geistig und in einem Sinne, der mit seinem Werke und seiner reinen Lehre vom künftigen Leben in vollkommenster Harmonie steht. Wie er die Namen für den Messias und das Reich Gottes auf sich und sein Werk anwendet und damit weit mehr sagt, als sich die Juden je darunter vorgestellt, ist bereits oben erwähnt worden. Hier handelt es sich namentlich um Ausdrücke, die sich auf die Entwickelung seines Reiches und auf das künftige Leben und die letzten Dinge beziehen. Mit dem αἰὼν ὁ μέλλων bezeichnet er Matth. 12, 32. augenscheinlich auch die Zukunft in der Ewigkeit, wofür er auch αἰὼν ὁ ἐρχόμενος (Luc. 18, 30. Marc. 10, 30., vgl. v. 21.) und αἰὼν ἐκεῖνος gebraucht (Luc. 20, 35.), in welchen letztern beiden Ausdrücken jedoch, wie der Zusammenhang das klar ergiebt, zugleich schon die Seligkeit des künftigen Lebens mit angedeutet liegt. Mit der παλιγγενεσία (Matth. 19, 28.) meint er zugleich die neue Geburt für den Himmel und die dann für die Seinigen beginnende selige Zeit der Vergeltung, mit der συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Matth. 13, 39. 40. 49. 28, 20.) und der ἐσχάτη ἡμέρα (Joh. 6, 39. 40. 44, 54. 11, 24. 12, 48.) oft gerade die Zeit des Todes und des Gerichtes für jeden Einzelnen, da diese Zeit oder Welt für ihn dann vollendet, und der letzte Tag für ihn da ist, mit der ἐκείνη ἡ ἡμέρα (Matth. 7, 20.), ἡμέρα κρίσεως (Matth. 10, 15. 11, 22. 24. 12, 36.) das Gericht in der Ewigkeit, wofür der Herr auch ganz eigentlich αἰώνιος κρίσις sagt (Marc. 3, 29.). Dafs wir aber in der That bei der Deutung dieser Ausdrücke nicht willkürlich verfahren, zeigt am schlagendsten die Bezeichnung für die Belohnung der Guten in der Ewigkeit; denn auch hier sind messianische Ausdrücke vom Herrn gebraucht, die nimmermehr im jüdisch-messianischen Sinne gemeint sein können. So das κληρονομεῖν τὴν γῆν (Matth. 5, 5.), λαβεῖν κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις (Act.

26, 18.), ἀνακλίνεσθαι μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ (Matth. 8, 11., vgl. Luc. 13, 29.), ἐσθίειν καὶ πίνειν ἐπὶ τῆς τραπέζης μου καὶ καθίσασθαι ἐπὶ θρόνων καὶ κρίνειν τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ (Luc. 22, 30., vgl. Matth. 19, 28.), τὸ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου καὶ ἐξ εὐωνύμων μου (Matth. 20, 23.), und endlich das λήψεσθαι ἑκατονταπλασίονα (Matth. 19, 29.). Auch seinen eigenen seligen Aufenthalt im Reiche seines Vaters mit seinen Jüngern bezeichnet der Herr als ein πίνειν τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου (Matth. 26, 29., vgl. Luc. 22, 16. 18. Marc. 14, 25.). Daher bezeichnet er auch mit ἀνάστασις (Matth. 22, 30.), ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν (Luc. 22, 35.), ἀνιστάναι und ἐγείρεσθαι (Marc. 12, 25. 26.), sowie mit ἀνάστασις τῶν δικαίων (Luc. 14, 14.) das Auferstehen oder Lebendigwerden zu dem neuen, seligen Leben im Reiche seines Vaters, d. i. bei Gott im Himmel; denn die ersteren Ausdrücke erklärt er den Sadducäern gegenüber, die jede Unsterblichkeit läugneten, selbst durch ζῆν und ζῆν τῷ θεῷ (Luc. 20, 38.), sowie durch καταξιωθῆναι τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν (v. 35.); den letztern aber wendet er einem Pharisäer gegenüber, bei dem er zu Tische war, an, um, der eigenen Hoffnung desselben gemäſs, ihm die richtige Ansicht von der einstigen Vergeltung nach dem Tode (ἀνταποδοθήσεται γάρ σοι) zu geben. Das Gelangen zu jenem seligen Leben nach dem Tode drückt er daher auch geradezu durch εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωήν aus (Matth. 18, 8. 9. 25, 46.). — Während er nun, der jüdischen Vorstellung gemäſs, den Aufenthaltsort der Seligen auch durch παράδεισος bezeichnet (Luc. 23, 43.), nennt er den Aufenthaltsort der Bösen γέεννα (Matth. 5, 29. 30. u. s. w.), γέεννα τοῦ πυρός (Matth. 5, 22. Marc. 9, 47.), κάμινος τοῦ πυρός (Matth. 13, 42. 50.), τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον (Matth. 22, 13. 8, 12. 25, 30.), τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον (Matth. 25, 41. 18, 8.), τὸ πῦρ ἄσβεστον (Marc. 9, 43.), und kurz τὸ πῦρ (Matth. 7, 19. Joh. 15, 6.). Auch ᾅδης gebraucht er dafür (Luc. 16, 23.), wiewohl dieser Ausdruck eigentlich beide Abtheilungen der

Unterwelt, das Paradies und die Gehenna, umfaſst (vgl. Matth. 11, 23. Luc. 10, 15. Act. 2, 27. 30. 1 Cor. 15, 55. Apoc. 1, 18. 20, 13. 14.); jedoch *per metonymiam* setzt der Herr in der oben angeführten Stelle das Ganze für den Theil, nämlich für den Aufenthalt der Bösen, d. i. den Tartarus im Scheol, so daſs damit dem Sinne nach ganz dasselbe bezeichnet ist, als mit dem πῦρ αἰώνιον, τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ (Matth. 25, 41.). Die Bezeichnung der Strafen und Qualen an diesem Orte nun entnimmt der Herr gleichfalls theils aus der jüdischen Vorstellung vom Scheol, theils aus der Erwartung von der Bestrafung der Bösen zur messianischen Zeit. Daher die Ausdrücke: καίεσθαι und κατακαῦσαι (Joh. 15, 6. Matth. 13, 30. 40.), κατασφάξαι (Luc. 19, 27.), διχοτομεῖν (Matth. 24, 51.), κλαυθμὸς καὶ βρυγμὸς ὀδόντων (Matth. 13, 42. 50. 25, 30. 22, 13. Luc. 12, 28.), ὑπάρχειν ἐν βασάνοις (Luc. 16, 23.), ὀδυνᾶσθαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ (Luc. 16, 24.), βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον, ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται (Marc. 9, 46. 48.). Doch setzt der Herr dafür auch den eigentlichen Ausdruck: ἀπέρχεσθαι εἰς κόλασιν αἰώνιον, sowie als Gegensatz dazu das ἀπέρχεσθαι εἰς ζωὴν αἰώνιον steht (Matth. 25, 46.). Das Hinkommen an diesen Ort der Qual drückt der Herr durch ein Ausschlieſsen von dem Wohnort der Seligen, durch ein Hinausstoſsen oder Hinauswerfen, ἐκβάλλεσθαι, aus (Matth. 8, 12, 25, 30. Luc. 13, 28.), sowie durch ein οὐκ ἰσχύειν εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς πύλης (Luc. 12, 24.). Er spricht daher zu den Ausgeschlossenen: ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ (Matth. 7, 23.), ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ (Luc. 13, 27.), πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ (Matth. 25, 41.). Da aber die γέεννα, wie der ganze ᾅδης, tief unter der Erde gedacht ward, auch der Herr selbst auf diese Vorstellung der Juden Rücksicht nimmt und darauf hinweist (Luc. 10, 15. Matth. 11, 23.), so ist klar, woran seine Zuhörer bei dem ἐκβάλλεσθαι und ἀποχωρεῖν dachten, und er nennt daher auch das Gericht, das die Bösen zu der Gehenna verdammt, die κρίσις τῆς γεέννης

(Matth. 23, 33.). Die Vorstellung aber, die sich die Juden von diesem Gericht bei der Ankunft des Messias machten, benutzt der Herr augenscheinlich, um ihnen zunächst das Gericht, das über Jerusalem ergehen werde, zu versinnlichen. Die Kriege, Drangsale und Verwüstungen, die über das jüdische Volk vor der Zerstörung Jerusalems kommen würden, nennt er die *ἀρχὴ ὠδίνων* (Matth. 24, 8.). Damit aber Niemand wähne, das Ende der Welt selbst komme damit, setzt er ausdrücklich hinzu: *Οὔπω ἐστὶ τὸ τέλος* (v. 6.), ja er sagt ganz bestimmt, dafs erst sein Evangelium auf der ganzen Erde verkündet werden müsse, und fährt fort: *Καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος* (Matth. 24, 14.). Das *ἔρχεσθαι* des Herrn bezeichnet daher 1) diefs Gericht, das über Jerusalem und das jüdische Volk stattfinden und sicher kommen werde; denn er sagt seinen Jüngern: „Wahrlich sage ich euch, ihr werdet nicht alle Städte Israels durchgehen, bis dafs der Menschensohn kommt" (Matth. 10, 23.), und in gleichem Sinne: „Wahrlich sage ich euch: Es sind etliche unter denen, die hier stehen, die nicht den Tod schmecken werden, bis dafs sie den Menschensohn haben sehen kommen zu seinem Reiche" (Matth. 16, 28. Marc. 9, 1. Luc. 9, 27., vgl. Matth. 24, 27—28.). Ebendahin gehört die Äufserung: „Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dafs Alles dieses geschehen ist" (Matth. 24, 34. Marc. 13, 30. Luc. 21, 32.), sowie die Worte an seine Jünger: „Wenn ihr diefs gesehen habt, so merket, dafs das Reich Gottes nahe ist" (Luc. 21, 31.). Eben diefs Kommen seines Reiches und seine Verherrlichung dadurch drückt er daher aus durch ein *ὁρᾶν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ* (Matth. 26, 64.; s. oben §. 20, 5. a.). Denn gerade die Ausbreitung seines Reiches auf Erden gab ein deutliches Zeugnifs von seiner wirklich angetretenen Herrschaft in der unsichtbaren Welt, und das Danielische *ἔρχεσθαι ἐν νεφέλαις* hat nach Daniel selbst (c. 13—14.) gerade den Zweck, dafs der so in der Vision erscheinende und zu dem Betagten,

d. i. Gott, gebrachte Menschensohn von diesem die ewige Herrschaft über alle Völker und Nationen und Zungen empfange. Diese Herrschaft und Herrlichkeit Christi aber als des himmlischen Königs wird dann am augenscheinlichsten sein, wenn man ihn in der Ewigkeit selbst als seinen Richter vor sich sieht. Daher benutzt der Herr die jüdische Erwartung von der herrlichen Erscheinung oder Ankunft des Messias zugleich auch, um 2) seine herrliche Erscheinung und Offenbarung als ewiger Richter vor Augen zu halten. Das ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ (Matth. 16, 27.) drückt daher auch dieses Kommen und Sichtbarwerden Christi in der unsichtbaren Welt aus; denn der Zusatz: *Τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ* (v. 27.), weist auf das Gericht, der Zusammenhang aber und das dicht Vorhergehende von dem Verluste des Lebens hier und dem Gewinn desselben dort (v. 25—26.) auf die unmittelbar nach dem Tode folgende Vergeltung hin. Auch in den Gleichnissen von den anvertrauten Pfunden und den anvertrauten Centnern bezeichnet das Kommen des Herrn den Beginn der Verantwortung und Rechenschaft der Knechte, die nicht etwa bis zum Weltende verschoben gedacht werden kann; denn die Knechte sind noch in denselben Verhältnissen und an demselben Orte, als der Herr sie vor sich ruft, um über sie zu richten. Dasselbe ist der Fall mit den zehn Jungfrauen, die noch auf demselben Wege und in demselben Zustande des Wartens sind, als der Bräutigam kommt und über Zulassung und Ausschliefsung von der Hochzeit entscheidet (s. über den Sinn dieser und anderer Gleichnisse Unsterblichkeitslehre, S. 74—77. und S. 30—32.). Dafs aber Christus das ἔρχεσθαι wirklich von seiner Erscheinung beim Tode eines Jeden gebraucht, zeigen deutlich seine Worte an die Jünger: „*Ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten. Und wenn ich hingegangen bin und euch eine Stätte bereitet habe,* **will ich wieder kommen** (*πάλιν ἔρχομαι*) *und euch zu mir nehmen, auf dafs, wo ich bin, auch ihr seid*" (Joh. 14, 2—3., vgl. v. 28.). Wohl sagt man auch hier (s. Meyer's Commentar),

Christus meine, er wolle in dem himmlischen Jerusalem seinen Jüngern eine Stätte bereiten, damit dieselben, wenn dasselbe bei seiner baldigen Wiederkunft sich auf die Erde herabsenke, schon eine Stätte darin für sich bereit fänden. Allein wo spricht Christus irgend eine Sylbe von einem solchen Herabsinken des himmlischen Jerusalems auf die Erde? Wo beim Johannes überhaupt von einer solchen Wiederkunft? Er sagt im Gegentheil in jener Stelle klar: „Auf dafs, wo ich bin, auch ihr seid," und wo das ist, sagt er unzweifelhaft Joh. 17, 5. 24. Es ist beim Vater, wo seine Jünger bei ihm sein und seine Herrlichkeit schauen sollen. Daher kann das παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν (Joh. 14, 3.) auch nur ein Zusichnehmen der Jünger dahin, wo er beim Vater in der Herrlichkeit ist, bedeuten. Wo nun aber der Herr in der Schilderung der letzten Dinge (Matth. c. 24. u. 25. Marc. c. 13. Luc. c. 21.) mit dem ἔρχεσθαι gerade diefs sein Kommen bezeichnet, läfst sich darum nicht immer mit Bestimmtheit angeben, weil er hier zugleich auch von seinem Kommen bei der Zerstörung Jerusalems, sowie von seinem Kommen am Ende der Welt redet. Nur möchten die Stellen, wo er seine Jünger zur Wachsamkeit ermahnt, da er plötzlich und unerwartet ihnen wieder erscheinen werde, sich ursprünglich wohl auf jenes Kommen bei ihrem Tode bezogen haben (Matth. 24, 42. 44. Marc. 13, 35. Luc. 21, 36.); denn die irrthümliche Meinung, er komme noch zu Lebzeiten seiner Jünger leibhaftig wieder herab auf die Erde zum allgemeinen Weltgericht, kann doch unmöglich Christo selbst zugeschrieben werden, da die Nichterfüllung dieser Erwartung ihre Unrichtigkeit über allen Zweifel erhebt. Auch die Schilderung des allgemeinen Gerichtes (Matth. 25, 31—46.) läfst sich sehr wohl als Bezeichnung des Gerichtes in der Ewigkeit fassen, die, der Fassungskraft seiner Jünger angemessen, in dem Bilde des messianischen Weltgerichtes gegeben wird. Denn die Dinge, über welche hier ein Urtheil und eine Vergeltung ausgesprochen wird, werden durch nichts als schon vor Jahrtausenden geschehene Dinge, vielmehr als kurz zuvor im irdischen Leben erst gethane und begangene dargestellt. Da indessen der Herr von seinen Jüngern auch ausdrücklich

nach dem Ende der Welt gefragt war (Matth. 24, 3.), so nimmt er in seiner Antwort offenbar auch darauf Rücksicht. Er unterscheidet bestimmt eine Zeit nach dem Tode seiner Jünger (Matth. 24, 9. Luc. 21, 16.) und der Zerstörung Jerusalems (Luc. 21, 24.), eine sehr ferne Zeit (Matth. 24, 14. Luc. 21, 9.), und sagt, dafs nach dieser einst das Ende kommen werde (τότε ἥξει τὸ τέλος) (Matth. 24, 14., vgl. v. 6.). Er spricht von gewaltigen Vorgängen und Erschütterungen am Himmel und auf der Erde (Luc. 21, 26. Matth. 24, 29. Marc. 13, 24—25.), von einem wirklichen Vergehen beider (ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται) (Marc. 13, 31.) und von entsetzlicher Wehklage und Angst, die dann auf Erden herrschen würden (Matth. 24, 30. Luc. 21, 26.). Dann sollen alle Völker (πάντα τὰ ἔθνη) (Matth. 25, 32.) und vor Allen seine Auserwählten (τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ) (Matth. 24, 31. Marc. 13, 27.) vor ihm versammelt werden, um die Entscheidung ihres Schicksals zu empfangen (Matth. 25, 32 ff.). Wann jedoch diefs Alles sein werde, sei Niemandem, auch ihm selbst nicht, bekannt; nur der Vater wisse Zeit und Stunde (Marc. 13, 32. Matth. 24, 36.). Hiernach liegt 3) in dem ἔρχεσθαι offenbar seine Erscheinung am Ende aller Dinge, und zwar zum Gericht über die ganze dann noch lebende Menschheit. Das ist hier das ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς (Matth. 24, 30. Luc. 21, 27. Marc. 13, 26.), sowie die παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (Matth. 24, 39.). Wohl läfst sich auch hier nachweisen, wie der Herr in Bildern redet, die von den Propheten gewählt sind, wenn sie den grofsen Gerichtstag Jehova's über die Feinde des Volkes schildern, so namentlich die Erschütterungen des Himmels und der Erde, das Verdunkeltwerden der Sonne und des Mondes und das Herabfallen der Sterne (Jes. 13, 9—10. 24, 19—20. 34, 4. Jerem. 4, 23—24. Ezech. 32, 7—8. Joel 2, 10.); allein der Kern und das Wesen darin ist und bleibt doch das grofse Gericht, das damit bezeichnet werden soll, und eben diefs ist es, was der Herr von sich selbst, als dem ewigen und letzten Richter, aussagt. Er benutzt also auch hier die messianischen Ausdrücke, um die Sache selbst seinen Jüngern dadurch anschaulich und begreiflich zu machen.

Hiernach ergiebt sich nun als Resultat unserer letzten Untersuchung: 1) Christus trug das vollkommene Bewufstsein in sich, er sei der von Gott Verheifsene. 2) Er sah selbst seine Person, sein Werk und sein Schicksal als vom Geiste Gottes vorausverkündigt an. 3) Er brachte die einzelnen Theile der messianischen Hoffnung in eine nie geahnete Erfüllung. 4) Er benutzte die vorhandenen messianischen Ausdrücke und Bezeichnungen, legte aber in sie einen viel tieferen, mit der von ihm geoffenbarten Wahrheit übereinstimmenden Sinn.

Fassen wir nun am Schlusse der Lehre Jesu von seiner Person kurz zusammen, was wir gefunden, so ist es diefs: 1) Christus fühlt und erklärt sich selbst für einen wirklichen, jedoch von aller Sünde freien Menschen. 2) Er weifs und erklärt ebenso bestimmt, dafs er seiner geistigen Natur nach über allen Menschen stehe; denn er trägt das Bewufstsein einer höheren, göttlichen Natur in sich, die er bezeichnet durch ein Sein bei Gott, ehe die Welt gewesen, durch eine Erkenntnifs Gottes und göttlicher Dinge, die kein Mensch besitzt, durch eine Macht über die Natur, Geister- und Menschenwelt, wie sie kein Mensch haben kann, und das Alles, weil er eine so unmittelbare Abstammung von Gott in der Ewigkeit und hier auf Erden eine so unmittelbare und innige Verbindung seines Wesens mit Gott sich zuschreibt, dafs aufser ihm kein Wesen weiter in diesem Verhältnifs zu Gott steht. 3) Sein Werk hier auf Erden ist ihm unmittelbar von Gott aufgetragen, von dem er ausgegangen ist und gekommen in die Welt, und es besteht in der Rettung der ohne ihn für die Ewigkeit verlorenen Menschheit. 4) Die Bedingung der Rettung durch ihn ist für jede einzelne Seele die Bufse und das volle Vertrauen zu seiner göttlichen Hoheit und Macht, die retten könne und retten werde. 5) Die messianische Hoffnung seines Volkes fand in ihm eine Erfüllung, die viel herrlicher und höher war, als man je geahnet hatte.

So steht denn seine Person als das ewig staunenswerthe Wunder der göttlichen Allmacht und Liebe da. Mit seiner Erscheinung ging in der Weltgeschichte das Morgen-

roth und die Sonne ewigen Heiles auf. In ihrem Scheine entfaltete sich Alles, was seitdem Grofses, Edles und Gutes auf Erden geschehen ist. Sie leuchtet durch die Jahrhunderte herauf bis zu uns; sie wird nach uns leuchten, so lange Menschenherzen auf Erden schlagen. Ja, auch wenn Himmel und Erde vergehen, bleibt Christus die ewige Sonne, die in der Geisterwelt fortleuchten wird; denn er ist und bleibt als Sohn des lebendigen Gottes auch für alle Geister der Quell des Lichts und der Seligkeit, und sein gewaltiges Wort: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich!" wird Wahrheit behalten für alle Ewigkeit.

Wohl mag sich am Schlusse noch Manchem die Frage aufdrängen: Wie war denn nun in Christo das Göttliche und Menschliche zu Einer Person vereinigt? Allein da Christus selbst diefs Geheimnifs seines innersten Wesens nicht entschleiert hat, so wird keine menschliche Weisheit den Schleier heben, und die Versuche, die gemacht sind, und von denen die Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte so voll ist, geben nur Zeugnifs, bis wohin sich der menschliche Verstand versteigt, wenn er mehr wissen will, als die göttliche Weisheit in Christo für nöthig gehalten hat, uns zu unserm Heile zu offenbaren. In die Geheimnisse eindringen zu wollen, die des Vaters Hand unserm Auge für immer verschlossen hat, führt höchstens zu unsicherer Vermuthung, viel häufiger aber zum Unverstand und zur Thorheit. Begnügen wir uns daher damit, was uns Christus von seinem Wesen geoffenbart hat, und suchen wir nicht in der *Communicatio idiomatum* Dinge, von denen Christus und die Schrift überhaupt nichts lehren, und die zu unserm Heile durchaus nichts beitragen können! Halten wir im Gegentheil nur fest, was wir durch Christus klar und bestimmt von seiner Natur und seinem Wesen wissen, und der Ausdruck ϑεάνϑρωπος wird wohl von uns in seiner wahren Bedeutung verstanden, in der er Geltung behalten wird, so lange noch Glauben auf Erden ist an den Sohn des lebendigen Gottes, und dieser Glaube wird trotz aller Widersacher bleiben und siegen! Defs sind wir in Christo gewifs.

Gotha. — Druck der Engelhard-Reyherschen Hofbuchdruckerei. 1852.

Prema

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schumann, Adolf, 1808-1874

Christus oder die Lehre des Alten und Neuen Testamentes von der Person des Erlösers

Bd.: 1

Hamburg ; Gotha (1852)

Dogm. 902 hb-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10399439-9